باز بین شد
خ ۱۳۵۳

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح حکمت العین — عربی

مؤلف متن از نجم الدین علی بن محمد دبیران کاتبی شرح از محمد بن مبارکشاه بخاری

خطی / چاپی نستعلیق ~~مختلف السطر~~ ۱۷ سطری

سال طبع یا تحریر .... عدد اوراق ۴۵

جزء کتب حکمت خطی شماره ۷۹۵

شماره عمومی ۷۰۷ شماره قبض ۳ع ۱۸

واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۲۱ عرض ۱۴ سانتیمتر قفسه

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی

عنوان	شرح حکمة العین		
درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی (✓) / چاپ سنگی
شماره اموالی	۷۰۷	اندازه	۱۴×۲۱
قطع	وزیری کوچک	تعداد اوراق	۴۵

آسیب شناسی و اقدامات مرمتی

درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد (✓)
نیاز به جعبه	دارد / ندارد (✓)	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
نیاز به جلد سازی	دارد (✓) / ندارد	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد (✓)
نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد (✓)	نیاز به دوخت عطف	دارد (✓) / ندارد
نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد (✓)	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد (✓)
نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد (✓)	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد (✓)

بررسی کنندگان: ۱. صباغیان ۲. دهقان ۳. اعوذ

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

ذخیره مرحوم میرزا رضا خان
نائینی قاضی فرزندان ایشان ۱۵ امرداد ۱۳۱۱

۴۵ ورق مستعمل

کتابخانه رضوان

(تأسیس میرزا رضا خان نائینی)
قاضی نور در سال ۱۳۴۹ قمری

اسم کتاب شرح حکمة العین جلد کاغذ سبز
اسم مصنف حکمة العین نجم الدین عمر الکاتبی القزوینی شارح
بخط نستعلیق
باندازه ... سانتیم طول و ... عرض
جزو کتاب حکمت و کلام

نمرهٔ قفسه ۴۳
نمرهٔ کتابخانه ۱۳۵۱
برای استفاده عموم افتتاح میشود

کتابخانهٔ رضوان ۱۳۰۹ ش ۱۳۴۹ ق
تأسیس میرزا رضا خان نائینی قاضی نور
LIBRAIRIE REZVAN

۱۵/۷/۱۶

۱۸

شرح حکمة العین

الثلثة او التنبیه

خط نستعلیق ... ۴۵ ورق
۲۳ طول ۲۱ عرض ۱۴ سطر

قوله فاطر ذوات العقول لما توهم ان المعقول صفات زائدة على نفس العقول كالوجه بل صفاتها وصفات الوجه عين الذات عند الحكماء المدرك سره لا يحوال ما كر احتمالين اخرين الاكلوان على بعد احدها وهو اقرب ان تكون المراد بالعقول المعقولات فان اطلاق العقل على المعقول شايع ذايع وتلك المعقولات صفات لجواهر مجردة قائمة بها فيكون ذوات العقول اشارة الى ذوات تلك الجواهر وثانيهما ان يراد بالعقول العقول الاربعة التي سيشير اليها فيكون ذوات العقول هي النفوس الالهية
عات

کتابخانه آستان قدس رضوی

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية ومظهر خفيات اسرار الربوبية المبدع بنوره المشرق محركات الاجرام العلوية المخرج بعلمه الكامل مسكنات الاجسام السفلية المحيي موات المواد بينابيع الصور النوعية المنير لقوابل العلوم بمصابيح الفكر والروية والصلوة على المصطفين الكاملين بالنفوس القدسية خصوصا على محمد المبعوث الى الاسود والاحمر من البرية واله الساعين للايات والبينات الجلية فان المولى العلامة ملك المحققين وافضل المتاخرين شمس الملة والدين محمد بن مباركشاه البخاري برد الله مضجعه يقول قد التمس مني بعض

اخواني في الدين وشركائي في طلب اليقين الذين لهم خوض في اقتناص المعارف الالهية واقتباس افضل ما يناله القوى البشرية ان اكتب لكتاب حكمة العين من مصنفات المولى العلامة افضل المتاخرين سلطان المناظرين قدوة المحققين نجم الملة والدين ابي بكر عمر الكاتبي القزويني طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه شرحا يذلل من اللفظ صعابها ويكشف عن وجوه المعاني نقابها مع اشتماله على الزيادات التي استفدتها من كتب القوم وحواشيه على خلاصة افكار الاواخر ولباب حكمة الاوائل وتضمنه لما سنح لفكري الفاتر وذهني القاصر وكنت اُقدم رجلا واُؤخر اخرى قائلا ما قاله الشاعر
كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف
والرجل حافية وما لي مركب والكف صفر والطريق مخوف
الى ان تكرر ذلك الالتماس منهم فاسعفتهم بموجب ملتمسهم وشرعت في تحريره على سبيل اختصار غير مفض الى اخلال وتطويل غير منته الى املال موردا فيه الحواشي التي كتب العلامة افضل المحققين سلطان العلماء في العالمين قطب الملة والدين الشيرازي برد الله مضجعه على هذا الكتاب باجمعها مشيرا اليها بقولي في الحواشي القطبية لتمييز كلامه طاب ثراه

عن كلام غيره مبيّنا لاكثر الانظار التي اشار اليها في مواضع غير معدودة
بقوله وفيه نظر واهمل بيانه مجتهدا في حل ما يمكن من تلك الانظار والانظار
التي بينها حله سائلا من الله تع الهداية والعصمة ملتمسا ممن تحلى بجواهر الحكمة
ودرر الانصاف طبعه ان لا يبادر في انكار ابكار ما قرع سمعه بل عليه
ان يمعن النظر ويتجانب الاعتساف ثم تسلك مسلك الاستكبار
او ينهج منهج الاعتراف فان بالحق يظهر مراتب الرجال لا بتقادم الازمنة
والاجال. اعلم ان الطالب السالك الى المبدع اذا لاحظه بما له من
صفات الجلال وسمات الكمال فلا يخ اما ان يلحظه كل من غير ملاحظة لكمال
نفسه او يلحظه كل مع ذلك فان كان الاول فلا يخ اما ان لا يعتبر
نسبته الى مخلوقاته مبدعه ومكونه ومحدثه او يعتبر نسبته اليها وكل واحد من
الاعتبارين ينبعث منه شوق الى استعطافه بالتسبيح والتحميد والمؤلف
افتتح بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا بقوله سبحانك اللهم
يا واجب الوجود نظرا الى الاعتبار الاول واردفه بقوله ويا مفيض الخير
والجود نظرا الى الاعتبار الثاني وان كان الثاني فلا يخ من ان يكون
ذلك الاستكمال بحسب القوة النظرية في مراتبها او بحسب القوة العملية
فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون النفس في تلك المراتب كاملة بالقوة
وعلى هذا القسم يحمل قوله افض علينا انوار رحمتك ولان تلك القوة

مختلفه

مختلفة بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة
ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتسب وله ان يكتب متى شاء والقوة المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا وللثانية عقلا بالملكة وللثالثة عقلا
بالفعل قال انوار بلفظ الجمع واما ان يكون كاملا بالفعل فيكون المعقولات
حاضرة بالفعل مشاهدة له وتسمى مرتبة النفس في هذه عقلا مستفادا
وهي عزيزة جدا وعلى هذا القسم يحمل قوله ويسر لنا الوصول الى كمال
معرفتك فان قيل طلب تيسير الوصول الى معرفة الشي لا يناسب هذه المرتبة
لان الطلب يكون للمفقود ولا فقد فيها فنقول لا نم انه لا يناسبها
فانه محمول على طلبها كما في المراتب السابقة وان سلم فلا نم انه لا فقد
فيها اذ عند ارباب الذوق والرياضات من الحكماء بعد مرتبة
العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير
النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي
فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل
بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا
فالمراد من الوصول الى كمال المعرفة الوصول الى ما فوق المرتبتين
ولما كانت هذه المرتبة مرتبة الانبياء والصديقين عقب الكلام بذكر

الصلوة على افضلهم على ما قال وخصص نبيك محمدا وآله بافضل صلواتك
اى رحمتك فان الصلوة رحمة من الله ومن الملئكة استغفار ومن
البشر دعاء واعظم تحياتك والكان الثانى وهو ان يكون ذلك لاكمال
بحسب القوة العملية فانما يكون ذلك بتزكية الباطن عن الملكات الردية و
تحليته بالصفات المرضية وبتهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة
والنواميس الالهية وعلى هذا يحمل قوله وهب لنا من الامور ما هو خير لنا
وانما اخره عن الصلوة على النبى لكونه مستفادا من الشريعة فاعلموا
اخوانى ان جماعة من رفقائى وفقكم الله واياهم للاطلاع على حقايق
الامور لما فرغوا من بحث الرسالة المسماة بالعين فى علم المنطق التى الفتها
فى سالف الزمان التمسوا منى ان اضيف اليها رسالة فى العلمين الآخرين
اعنى الالهى والطبيعى وكان خاطرى بل الخواطر كلها مشغولة مترددة غير
فارغة ولا مائلة الى تاليف كتاب وترتيب خطاب بسبب اضطرابات ظهرت
فى الزمان الا انى لكثرة شفقتى عليهم اسعفتهم ملتمسهم واظفرتهم موجب مقترحهم
وشرعت فى تحرير رسالة مشتملة على القواعد الكلية للعلمين المذكورين مع اشارات
الى دقايق ومنبهات على حقايق خلت عنها الكتب المصنفة فى هذا الفن
مرتبة على قسمين الاول فى الالهى والثانى فى الطبيعى مستعينا بواهب الصور
والحيوة متوكلا على مفيض العدل والخيرات انه خير موفق ومعين لما كان

لحكمة

البحث في هذا المختصر مقصوراً على بيان بعض اجزاء الحكمة رايت ان
اقدم معنى الحكمة واجزائها على سبيل الاختصار فاقول وبالله التوفيق
الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه
الواجب مما ينبغي ان تعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملاً مضاهياً
للعالم العقلي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة
البشرية وهي منقسمة بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت
بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ثلثة
اقسام لانه اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان لا يكون مخالطة
المادة شرطاً لوجوده او يكون وح اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطاً
لتعقله او يكون والاول وهو ما لا يكون مخالطة المادة شرطاً لوجوده هو
العلم الالهي تسمية للشيء باسم اشرف اجزائه وهو العلم الاعلى والثاني وهو ان
يكون مخالطة المادة شرطاً لوجوده دون تعقله وهو الرياضي وهو
العلم الاوسط والثالث وهو ان يكون المخالطة شرطاً لوجوده وتعقله
هو العلم الطبيعي وهو العلم الاسفل واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا
ان كان علماً بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا
فهو علم تدبير المنزل ان كان علماً بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة

کتابخانه دبستان قدس نبوی
ویژه کتاب

ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدنى ومبادى هذه الثلاث من جهة
الشريعة الالهية وفائدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها
ليزكو بها النفس وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها ليطهر عنها النفس وفائدة
المنزلية ان تعلم المشاركة التى ينبغى ان يكون بين اهل منزل واحد لتنتظيم
بها المصلحة المنزلية التى تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك و
عبد وفائدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التى تقع بين اشخاص الناس
ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والمدنية
قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة و
الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس الالهية ولهذا جعل بعضهم
اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين
منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة تحت انقسام
المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية فى الوجود
العينى اولا والاول ان لم يجرد عنها فى الذهن فهو الطبيعى والا فهو الرياضى
والثانى ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهى
والا فهو العلم الكلى والفلسفة الاولى كالعلم بالوحدة والكثرة والعلة و
المعلول وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن
بالعرض لا بالذات اذ لو افتقر بالذات الى المادة الجسمية لما انفك عنها

ولما اتصف المجردات بها ولا منافات بين القسمين كما عرفت فهذه جملة
اقسام الحكمة ومن استكمل نفسه بها فقد اوتى خيرا كثيرا والمص انما يبحث فى هذا
الكتاب عن قسمى الحكمة النظرية اعنى الالهى والطبيعى مع تقدم الالهى على الطبيعى
على ما قال القسم الاول فى الالهى والثانى فى الطبيعى وانما قدمه لكون
المبحوث عنه فيه اشرف واقدم فى نفس الامر ولم يبحث عن الرياضى الا عن
نبذ من الهيئة لما ذكره صاحب المشارع والمطارحات من ان اكثره مبتنى
على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم هو البحث عن اعيان
الموجودات ولهذا لم يبالغ الشيخ الرئيس فى علم الرياضى كما بالغ فى الالهى والطبيعى
وفيه مقالات المقالة الاولى فى الامور العامة اى الشاملة للمجردات والمادى
ومقابلاتها وفيها مباحث الاول فى الوجود والعدم تصور وجودى بديهى
والوجود جزء منه وتصور جزء المتصور بالبديهة بديهى اذ لو لم يكن بديهيا لتوقف
على الفكر وما توقف عليه الجزء توقف عليه الكل لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا
وانما قيد المعلوم بالبديهة بالمتصور لان جزء المتصدق بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا
فالوجود بديهى وفيه نظر لانه ان اراد بقوله تصور وجودى بديهى ان تصور
وجوده الخاص بديهى فهو مسلم لكونه عين المتنازع فيه اذ مستلزم له وعلى التقدير
صحته لا يكون الوجود المطلق جزء منه لان المقول بالتشكيك على الشىء لا
يكون جزء له بل خارجا عنه كما سيجئ وان اراد ان العلم بحصول الوجود له

بداهي فهو مسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول الشيء بديهيًا ان يكون العلم
بحقيقة ذلك الشيء بديهيًا بل اللازم ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه لا غير
وهو اي الوجود الذي هو متصور بالبديهة مشترك اي بالاشتراك المعنوي
بمعنى ان اطلاق الوجود على الموجودات بمعنى واحد والا اي وان لم
يكن مشتركا بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه الحكماء والمحققون من
المتكلمين بل باللفظي على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري لزال اعتقاد الوجود
بزوال اعتقاد الخصوصيات سواء كان زوال اعتقاد الخصوصيات باعتقاد
خصوصية اخرى او بغيره وذلك لانه ان لم يكن مشتركا معنى بل لفظا فلا يخ
من ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته او يكون زائدا عليها لكن يكون مفهوم
الوجود لكل ماهية مغاير المفهوم وجود الاخرى واياما كان يلزم زوال اعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات اما اذا كان عين الماهية فظ ضرورة
زوال اعتقاد كون الشيء جوهرا باعتقاد كونه عرضا واما اذا كان زائدا عليها
مخصصا بها فلانه اذا زال الاعتقاد بالمخصص يلزم زوال الاعتقاد بالمخصص
والا لم يكن مخصصا هف ولقائل ان يقول على تقدير ان الوجود مشترك
بالاشتراك اللفظي يحتمل ايضا ان يكون الوجود عينا في الواجب و
زائدا في الممكنات وبالعكس فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات على
هذا التقدير حتى يلزم ان يكون الوجود مفهوما واحدا والقائلون به قائلون

بان الوجود عين الذات في الواجب وزائد في الممكنات فكيف يمكنهم الاستدلال
على بطلان ذلك ولبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم ضرورة
ان الواقع في مقابلة المعدوم اي في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا
او معدوما وجود خاص ح اي على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا
وذلك لانه بالحقيقة كقولنا الشيء اما ان يكون سوادا او معدوما ان
قلنا ان وجود السواد عين كونه سوادا او كقولنا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجود خاص او معدوما ان قلنا ان وجود السواد زائد على ماهيته
ومخالف لوجود غيره ولما صح انقسامه الى الواجب والممكن لان ما
لا يكون مشتركا بين الشيئين لا يصح تقسيمه اليهما ولهذا لا يصح ان يق
الانسان اما هندي او حجر لا يق لا نم ان ما لا يكون مشتركا معنويا
بين الشيئين لا ينقسم اليهما لانقسام العين الى مفهوماته مع انه ليس مشتركا
معنويا لان المنقسم الى مفهوماته هو المسمى بالعين وهو مشترك معنوي
والتوالي باطلة اما الاول فلانا اذا اعتقدنا ان الممكن الموجود له سبب ممكن
الوجود جزمنا بوجود ذلك السبب ثم اذا اعتقدنا ان ذلك السبب واجب
الوجود فقد زال اعتقاد كونه ممكن الوجود ولا يزول اعتقاد وجوده اي وجود
ذلك السبب ولقائل ان يقول ان اراد انه لا يزول اعتقاد وجود
السبب المتصف بالامكان على التقدير المذكور فهو مم وان اراد انه لا يزول

الاعتقاد بوجوده السبب مطلقاً فهو مسلم لكن هذا لا يفيد لان الخصوصية هو
السبب الخاص المتصف بالامكان لا مطلق السبب فاعرفه واما الاخرى
فظاهر ان لصحة انحصار الشئ في الموجود والمعدوم وصحة انقسام
الوجود الى الواجب والممكن والشرطية الاولى ممنوعة لاحتمال ان يكون وجود
كل ماهية ممكنة زائدا عليها ح اى على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا
معنويا ويجوز قيام بعض افراده بنفسه وهو الوجود الواجبي فلا يجب بزوال
اعتقاده بزوال الخصوصية اما على الاول فلان الاعتقاد باحد المتغايرين
لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر واما على الثاني فلانه لا خصوصية
له حتى يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بتلك الخصوصية وتوجيهه
ان يقال انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا لزال اعتقاد الوجود بزوال
اعتقاد الخصوصية لان الوجود المعتقد ان كان هو الوجود الواجبي فيحتمل ان
لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون الوجود الواجبي قائما بنفسه لا خصوصية
له فالاعتقاد به لا يزول بزوال اعتقاد شئ من الخصوصيات لبرائته عنها
وان كان هو الوجود الممكني فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون زائدا
على ماهية الممكنات فلا يزول الاعتقاد به بزوال اعتقاد الخصوصيات لان
الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر
وفيه نظر لان الاعتقاد باحد المتغايرين يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد

مانع الملازمة يمنع بطلان التالي لانه لا يكفي
ان يقول لكنه ليس زوال اعتقاد الوجود
مستلزما لزوال اعتقاد الوجود
منه نعم الله

7

بالاخر اذا كان مختصا بذلك الاخر بحيث اعتقاده وفي الحواشي القطبية توجيهه
ان يقال لا نم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لجواز ان يكون
بعض الوجودات قائمة بذاته ونعتقد انه جوهر فلا نم عند زوال اعتقاد الخصوصية
وهي الجوهرية في المثال المذكور لا يلزم زوال اعتقاد الوجود المفروض اذ
ليس مختصا بالجوهر ليزول بزواله وفيه نظر لانه انما يصلح سند المنع
الشرطية لو كان مراد المستدل من الخصوصيات مطلق الخصوصيات
سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر اولا اما لو كان المراد الخصوصيات
التي في نفس الامر فلا يصلح سندا وهو ظ والحق انه على التقدير الاول
لا يصلح سندا ايض لان المعتقد لما اعتقد الخصوصية جوهرا فيكون الوجود
مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده فيزول اعتقاد وجود الجوهر بزوال اعتقاد
الجوهرية ولا يخفى ان الاول من النظرين لا يرد على التوجيه الذي ذكرناه
والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكر في الحواشي انه لو كان قال
لاحتمال قيام بعض افراده اه لاغناه عن قوله ان يكون الى قوله ويجوز
على تقدير كون المراد ما في الحواشي فيكون ذكره لغوا فاعلم ذلك وكذا الثانية
اى وكذا الشرطية الثانية ممنوعة لان المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص
بها واذا كان كذلك فقولك الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما يكون
بمنزلة قولك السواد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما فان

كان الشئ اشارة الى ماهية معينة كالسواد مثلا و بمنزلة قولك الشئ اما ان يكون موجودا
باحد الوجودات المتخالفة فى الماهية او معدوما ان لم يكن اشارة الى ماهية
معينة بل كان مطلقا والحصار مورد القسمة فى القسمين فى كل من
المثالين واضح لاستحالة ان لايكون موجودا بوجوده الخاص ولايكون
معدوما وان لايكون موجودا باحد الوجودات المتخالفة فى الماهية ولايكون
معدوما وهو ظ واما ما ذكره لبطلان التالى الاول وفى بعض النسخ تالى
الاولى اى تالى الشرطية الاولى فضعيف لجواز ان يكون الاشتراك لفظيا
فلهذا لايزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية ولتوجيهه على ما فى
الحواشى القطرية ان يق لا نم انه لايزول اعتقاد وجوده ان عنيت به الوجود
الذى كان ذلك السبب موجودا به سواء كان عين ماهيته او زائدا عليها
وسلم ان عنيت به ما يطلق عليه الوجود بالاشتراك اللفظى ولكن لايلزم منه نفى
ما ادعيت نفيه لان اللازم زوال اعتقاد الوجود الذى كان السبب موجودا
به فالمنفى غير منفى ولو جعل المنفى هو اللازم منعت الشرطية والسند ظ وهذا الرد
الذى ذكرناه فى نفى التالى يمكن ايراده على الملازمة بان يستفسر عن التالى و
يمنع الملازمة على احد التقديرين ونفى التالى على الاخر بل الاصوب ايراده
عليها اقول وذلك بان يق الشئ يعنى اعتقاد الوجود فى قولك لزال
اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية ان عنيت به اعتقاد الوجود

المعنى

المعنى فالملازمة حقة لكن نفى التالى مم فان الذى لايزول فيما ذكرتم فى
بيان نفى التالى هو اعتقاد الوجود بحسب اللفظ وان عنيت به اعتقاد
الوجود بحسب اللفظ فالملازمة ممنوعة اذ على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا
يجوز اطلاق لفظ الوجود على اية خصوصية كانت حادثة او زائلة لكن فى كل
منهما بمعنى اخر كالعين فاعلم ذلك فانه مع وضوحه دقيق وعلم منه اى مما
ذكرنا فى ضعف بطلان تالى الشرطية الاولى ضعف بطلان تالى الشرطية
الثالثة وهو قوله لما صح انقسامه الى الواجب والممكن بان يق يجوز ان يكون صحة
تقسيم الوجود الى الواجب والممكن لكونه مشتركا بالاشتراك اللفظى وتوجيهه ان يق
ان عنيت بعدم الانقسام فى قولك لو لم يكن مشتركا لما صح انقسامه الى
الواجب والممكن عدم الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمة لكن نفى التالى مم لان الوجود
انما ينقسم اليهما بحسب المعنى ان لو كان مشتركا معنويا بينهما وهل النزاع الا فيه
وان عنيت به عدم الانقسام بحسب اللفظ فالشرطية ممنوعة لان عند القائل
باطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظى يجوز انقسامه اليهما على معنى
انه يصح ان يطلق عليهما لكن فى كل واحد منهما بمعنى اخر كالعين وفى الحواشى
القطرية توجيهه ان يق لا نم صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ان اردت
بالوجود الوجود الذى ليس مشتركا لفظا ولا معنا وم ان اردت به الوجود
الذى ليس مشتركا معنى فقط ولكن لايلزم منه نفى ما ادعيت نفيه لان اللازم

عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفي والمنفي
غير لازم وفيه نظر والاولى ان يقال ان اردت بالوجود الذي صح انقسامه
الى الواجب والممكن ما صدق عليه الوجود فاللازم ممنوع وان اردت
غيره فنفي التالي ممنوع اقول النظر هو ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي
لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى على ما يظهر بالتأمل
واما قوله والاولى فحاصله ما ذكرنا في توجيه كلام المص والاولى ان يقال
الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الاعيان اذ الوجود الذهني
عبارة عن كون الشيء في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون
وفي الحواشي القطبية هذا التعريف ينافي كونه بديهيا وفيه نظر ولا شك
ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا المعنى اي في كون الشيء في الاعيان
وللقائل ان يقول سلمنا ان الموجودات باسرها مشتركة في الكون في الاعيان
لكن لم قلتم ان اطلاق الكون في الاعيان عليها بمعنى واحد ولم لا يجوز
ان يكون اشتراكها فيه كاشتراك مفهومات العين فيها فلا بد له من دليل والوجود
اي الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا على ما في الحواشي القطبية وفيه نظر
ليس نفس الماهية الممكنة خلافا لابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري اذ عندهما
ان وجود كل شيء عين حقيقته ولا داخلا فيها والا لكان تعقل كل ماهية ممكنة
هو عين تعقل وجوده وذلك على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية الممكنة

او مستلزما لتعقله وذلك على تقدير ان يكون داخلا فيها لاستلزام تعقل الكل
تعقل الجزء والتالي باطل لانا قد نعقل المثلث مع الشك في وجوده اي الخارجي
والذهني لا يقال هذا لا يتاتى في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع
الذهول عن تصوره لانا لا نسلم ذلك فانه لا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به
وللقائل ان يقول ان اراد ان الوجود ليس نفس شيء من الماهيات الممكنة
ولا داخلا في شيء منها فنقيضه ان الوجود نفس بعضها او جزء بعضها و
لا يلزم من ذلك ان يكون تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجوده او
مستلزما لتعقله بل اللازم ان تعقل بعضها هو عين تعقل وجوده
او مستلزم له ونقيضه مم وان اراد انه ليس نفس بعضها ولا داخلا فيها
فذلك على تقدير صحته لا يثبت ما ذهب اليه الحكماء وهو ان الوجود زائد
على الماهيات الممكنة وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه انما يتم لو كان لا نعقله
مع عدم تعقل وجوده وهو مم فالاولى ان يقال نحمل المثلث على المتصور دون
الوجود فهو غيره لكن هذا يدل على ان الوجود ليس نفس المثلث ولا يدل على انه
ليس جزؤه لانه انما يدل عليه لو كان كل جزء محمولا والواقع خلافه وقوله
فيه نظر لان حمل المثلث على المتصور دون الوجود يدل على انه غيره في
الذهن دون الخارج والنزاع فيه ولما كان اي ليس نفس الماهية الممكنة ولا
داخلا والا لما كان ضمه اليها اي ضم الوجود الى الماهية مفيدا صدق

ما هو صادق عليها وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان هذا انما يصح ان لو صدق
قولنا كل ما صدق على امر صدق عليه اذا انضم مع نفسه او مع جزءه فهو مم و
المستند ظ والتالي بط لان السواد لو يصدق عليه انه قابل للوجود والعدم
والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك وفيه نظر لانه ان اراد ان نفس
السواد الذي ضم اليه الوجود لا يصدق عليه ذلك فهو مم فانه قابل للوجود
المضموم اليه وللعدم ايض والا لانخرج ضم الوجود من الامكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي وفساده ظ وان اراد ان المجموع من السواد و
الوجود المضموم اليه لا يصدق عليه ذلك فهو مم لكن لا نم ان المنع ما هو
اللازم على ما مر من ان ذلك غير لازم والاولى ح ان يستفسر عن التالي و
يمنع الشرطية على احد التقديرين ونفي التالي على الاخر وذلك بان يق
اردتم بعدم المنع ح ان اردتم انه يجب ان يصدق على نفس السواد عند
ضم الوجود اليها ما يصدق عليها قبل ضمه اليها فهو مم لكن لا نم ان اللازم
منتف وان اردتم انه يجب ان يصدق على الماهية المضموم اليها الوجود
اي على المجموع ما يصدق على نفس تلك الماهية قبل الضم فهو مم والمستند ظ لانا
اردنا به الشق الاول ولازمه منتف لان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق
عليها انها مستعدة للوجود والعدم والماهية عند ضم الوجود اليها لا يصدق
على نفسها انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود

يقتضي ضم العدم اليها والتقدير خلافه لانا لا نم ان الماهية قبل ضم الوجود
اليها يصدق على نفسها انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها
للوجود يقتضي كونها معدومة واستعدادها للعدم يقتضي كونها موجودة
فلو كانت مستعدة للوجود والعدم معا لكانت موجودة ومعدومة
معا هف ولانه لو كان داخلا فيها اي في الماهيات الممكنة بل في
الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين وكان
امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم لكان اعم الذاتيات اذ لا ذاتي
اعم منه المشترك بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات فكان
جنسا فامتياز الانواع الداخلة فيه بعضها عن بعض بفصول موجودة
لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر العدمي متميزة عن الانواع بفصول
اخر لدخول الجنس ح في طبيعة الفصول موجودة لاستحالة تقوم الموجود
بالمعدوم وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية
مترتبة وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ان اراد بالفصول الموجودة
ما يكون الوجود داخلا فيها فهو مم وان اراد بها ما يصدق عليها انها
موجودة فهو مم لكن لا نم احتياجها الى فصول اخر تميزها عن الانواع و
انما يحتاج اليها لو لزم من صدق الموجود عليها دخول الوجود فيها وهو
غير لازم هذا اذا كان المدعى انه ليس جزءا لجميع الماهيات الممكنة اما لو كان المدعى

الیس جزء لبعضها لتم هذا الدلیل ان سلم ان الوجود مشترک اقول علی التقدیر

ان یکون المدعی ان الوجود لیس جزء لجمیع الماهیات الممکنة یحتمل ان یکون صدق نقیضه

بان یکون الوجود جزء الماهیة ممکنة فقط وعلی هذا لا یکون جنسا لان الجنس یجب ان یکون

ذاتیا للمختلفین وفی قوله اما لو کان المدعی انه لیس جزء لبعضها لتم هذا

الدلیل ان سلم ان الوجود مشترک نظر لانا نقول علی تقدیر ان یکون الوجود مشترکا

لا یلزم ان یکون جنسا وانما یلزم ذلک ان لو کان تمام المشترک بینهما وهو ممنوع و

یمکن الجواب عنه بان الاشتراک بین الماهیات المختلفة اذا کان فی ذاتی سواء

کان جنسا او لا کان الامتیاز ایضا بالذاتی فذلک الجزء الممیز لما وجب ان

یکون موجودا فیکون داخلا فیه فیتسلسل ولقائل ان امتیاز الواجب عن الممکن

بفصل مقوم وفی الحواشی القطبیة لا اشتراک الوجود بینهما وفیه نظر لان المشترک

بین شیئین قد یکون ذاتیا لاحدهما وعرضیا للآخر فیکون الوجوب مرکبا وانه

مع ذاته فیهما وذلک مع الجواز ان یکون امتیاز الواجب لذاته عن سائر الموجودات

الممکنة التی الوجود داخل فیها بامر عدمی عارض له وهو کون الوجود غیر عارض

لشیء من الماهیات وفیه نظر لان الامر العدمی العارض له تعالی الذی میزه

عن الممکن عدم دخول الوجود فی ماهیته تعالی واما عدم عروض الوجود

من الماهیات الممکنة فهو امر عدمی ممیز للممکنات عن الواجب وهو غیر عارض

له تعالی فالصواب وهو کون ذلک الوجود غیر داخل فی ماهیته تعالی والیضا فانها

انما

انما کان الواجب یحتاج الی فصل مقوم لو کان اشتراک الواجب والممکن فی الوجود

واشتراک نوعین فی جنس وهو ممنوع لکون الوجود مقولا بالتشکیک والثانی مسلم

لکن فیه نظر لان الکلام فی الوجود الخاص لا فی المطلق وهو غیر مقول بالتشکیک

اقول الوجه مرجع الضمیر فی قوله والا لو کان داخلا فیها الموجودات باسرها لا

الماهیات الممکنة لم یتوجه علیه ذلک ولیس فی ذلک محذور بل فیه دفع محذور فانکم اجمعوا

علی القول علی تقدیر کون الضمیر راجعا الی الماهیات الممکنة یمکن توجیه کلامه بما کان فیه

هذا الظهور وهو ان یبنی علی تقدیر ان یکون الوجود داخلا فی الماهیات الممکنة لا یجوز

ان یکون افرادا طبیعة من حیث هی الا دخول والا لما کان داخلا فیها فیکون اما نقیضا

الاخص فانما وجد وجد داخلا فیکون داخلا فی الواجب وکان امتیاز الواجب

عن الممکن بفصل مقوم لان الاشتراک الذاتی یستدعی الامتیاز الذاتی هذا ما یمکن

ان یتکلف فیه حتی یکون موجها ظاهرا وهو ای الوجه لکن لا المطلق المقول بالتشکیک

لعدم صحته بل الوجود الخاص الذی هو معروضه فی الذهن بعین حقیقته واجب الوجود

خلافا للمعتزلة وجمهور من الاشاعرة والا لکان داخلا فیها او خارجا عنها

والاول یستدعی الترکیب والثانی کونه ممکنا لافتقاره الی الماهیة وکل

ممکن لا بد له من علة فعلته ان کانت تلک الماهیة لزم تقدمها علیه بالوجود لوجوب تقدم العلة

علی المعلول بالوجود فیکون الماهیة موجودة مرتین مرة بالوجود الذی والاخری

باللاحق وهو محال وان کانت غیرها لزم افتقار الواجب فی وجوده الی سبب منفصل

وما كان كذلك اى مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل لا يكون واجبا لذاته وهو ظ
ولئن منع وجوب تقدمها عليه بالوجود لجواز ان يكون الماهية من حيث هى علة له
من غير اعتبار وجودها وعدمها كما فى القابل وتوجيهه لم لا يجوز ان علة ذلك
تلك الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود وقوله الوجوب بتقدم العلة على المعلول بالوجود
فلم لا يجوز والمستند ان الماهيات الممكنة علة قابلية لوجوداتها مع انها ليست متقدمة
عليها بالوجود فظهر ان ذلك نقض تفصيلى لا قياس فهو كما زعم بعضهم فنقول
العلم بما ذكرنا من المقدمة وهى تقدم العلة المفيدة للوجود بديهى فيه بحره الوجود
فيه نظر لانا لا نم مطلقا بل المفيد للوجود الذى لا يكون وجوده من ذاته من غيره
يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود اما الماهية التى وجودها من ذاتها ويكون علة
للوجود فلم لا يجوز ان لا تتقدم على الوجود بالوجود لا يقال لما كانت تلك الماهية
علة قابلة لذلك الوجود فلم تكن علة فاعلية لامتناع ان يكون الواحد البسيط
قابلا وفاعلا لشىء واحد معا لان استحالة ذلك ممنوع كما سيجىء بعد بخلاف
القابل اى للوجود لقوله فانه مقتض للوجود يمتنع ان يكون موجودا لاستحالة تحصيل
الحاصل واذا كان كذلك العلم بما ذكرنا من المقدمة ضروريا فمنعها لا يجوز لانا نقول
لا نم على سبيل المعارضة الوجود من حيث هو وجود يقتضى اللاتجرد اى العروض
والا لكان مقتضيا للتجرد اى عدم العروض او غير مقتض لشىء منهما فالاول
اى فعلى تقدير التجرد يقتضى ان يكون وجود الممكنات مجردا اى غير عارض وعندكم

وجود الممكن ليس غير مجرد هف والثانى اى عدم اقتضائه لشىء منهما فبقدر
اى يقتضى افتقار واجب الوجود فى تجرده اى عدم عروضه لوجوده الى
سبب منفصل وفى الحواشى القطبية وجه بطلانه لجواز ان يكون هو كونه وجودا
للواجب اولا ولا نعرض عليه بان كونه وجودا للواجب امر اضافى متحقق
فى العقل فقط فلا يجوز ان يكون علة للتجرد فى الخارج لان المراد
التجرد من صفات وجوده تعالى فى العقل فاتصاف الموصوف
بصفة ربما يكون لكون ذلك الموصوف لا لامر مغاير وهو كلام حق
واذا كان الواجب من حيث هو وجود يقتضى اللاتجرد يكون وجود الواجب
غير مجرد وهو المط ولان الوجود معقول لان الوجود بديهى التصور
وحقيقته غير معقول وفاقا فوجوده غير حقيقته لان ما هو معقول غير
ما هو غير معقول واذا كان وجوده مغاير الحقيقته كان زائدا عليها لامتناع
دخوله فى الحقيقة ولان وجوده لو كان عين حقيقته لما كان اى وجوده
واجبا لان الوجوب امر اضافى لا يمكن تعقله الا بين الامرين واذا كان
كذلك استحال ان يعرض لوجوده الوجوب على تقدير كونه عين حقيقته اذ ليس هناك
شىء سوى الوجود والتالى بط لانا نجيب عن الاول بان التجرد
اى عدم التعرض امر عدمى فلا يفتقر الى سبب وتوجيهه انا لا نم لا يجوز
ان لا يكون الوجود من حيث هو هو مقتضيا لشىء منهما قوله ذلك يقتضى

افعار واجب الوجود في تجرد وجوده الى سبب منفصل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ممكن فلا بد له من سبب اقول ولا يعترض عليه بانا لا نم ان كل ممكن لا بد له من سبب بل الممكن الوجودي لا بد له من سبب لان الممكن العدمي لا بد له ايضا من سبب وهو عدم سبب وجوده فان عدم العلة علة لعدم المعلول ولا بان تجرد وجود الواجب عند الخصم لانه ممكن لان اتصافه تعالى بهذا المفهوم واجب ولا مانع ان يكون الممكن في نفسه واجب الحصول لغيره وعن الثاني لا نم ان وجوده معقول بل المعقول الوجود الذي من حيث هو وجود الذي هو لازم لوجوده الخاص الذي هو عين حقيقته وتعقل اللازم لا يقتضي تعقل الملزوم بالحقيقة وعن الثالث لا نم عروض الوجوب بل الوجوب عين ماهيته كما سيجيء عليه وفيه نظر لانه فسر الوجوب باستحقاقه الشيء للوجود فهو على ما فسره امر اضافي فكيف يتصور ان يكون عين ماهيته والدليل الذي ذكره على ان الوجوب عين مهيته فهو مدخول كما سيجيء واعلم ان اللفظ الواحد قد يقع واحدا على اشياء مختلفة بالتشكيك اي على الاختلاف اما بالتقدم و التاخر كوقوع لفظ المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولية وعدمها كوقوع لفظ الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما لا ينقسم لكن لا من جهة كونه واحدا واما بالقوة والضعف كوقوع لفظ الابيض

على الثلج

على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل الواجب والممكن بالوجوه الثلثة لكونه مبدءا لكل ما بعده من الموجودات والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على سواء امتنع ان يكون ماهية تلك الاشياء او جزء منها لان الماهية المشترك بين الاشياء واجزائها لا تختلف بالنسبة اليها بل يكون امرا خارجا عنها عارضا لها فيكون الوجود المقول عليها بالتشكيك خارجا عنهما عارضا لهما في الذهن لا في الخارج لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود الواجب لذاته مساويا في الحقيقة لوجود الممكنات لان الامور المختلفة بالحقيقة جاز اشتراكها في لازم واحد خارج عنها واشار بقوله ونحن انما نعلم ان اطلاق لفظ الوجود على حقيقته الواجب الى ما دل على ان وجوده هو عين حقيقته اذ الوجود لا يطلق على الحقيقة من حيث هي حقيقته بل ان اطلق فانما يطلق من حيث هي وجود وعلى سائر اي على وجود سائر الموجودات الممكنة بالتشكيك فان بذلك ينحل كثير من الشبه منها الشبهة الاولى من الثلاثة المذكورة انفا و ذلك لانه ان عني بالوجود في قوله من حيث هو لقتضي اللاتجرد الوجود المقول

بالمشكك او وجود الممكنات اخترنا انه يقتضى اللاتجرد وقوله ولو كان
كذلك يلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك قلنا لا نم وانما يلزم ذلك
ان لو كان وجوده تعالى مساويا للوجود المقول بالتشكيك او لوجود الممكنات
فى الحقيقة وذلك مم وان عنى به وجود الواجب لذاته اخترنا انه يقتضى التجرد
قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الممكنات ايضا كذلك قلنا لا نم
والمستند ما مر هكذا ذكره المص فى شرح الملخص لا يق على تقدير ان يكون
الوجود المقول بالتشكيك مقتضيا للاتجرد يلزم لا تجرد وجود الواجب لان
اللاتجرد اذا كان من لوازم وجود المطلق اللازم لوجوده اى الخاص كان
لازما لوجوده الخاص لانا نقول عن الراس ان عنى بالوجود المراد الوجود
المقول بالتشكيك فلا نم انه يقتضى اللاتجرد قوله والا لكان مقتضيا للتجرد
او غير مقتض لشئ منهما قلنا اخترنا الثانى قوله يلزم افتقار وجوب الوجود
فى تجرده الى سبب منفصل قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان
الوجود المقول بالتشكيك هو الوجود المجرد وليس كذلك اذ المجرد هو الوجود
الخاص لا المطلق ولا مانع من اقتضاء الخاص لما لا يقتضيه العام وان
عنى به وجود الممكنات نختار انه يقتضى اللاتجرد وان عنى به وجود
الواجب نختار انه يقتضى التجرد ومنها الشبهة الثالثة من الثلاثة لانه
قوله فى الصغرى وجوده معقول ان عنى به الوجود المطلق اى الواقع

بالمشكك

بالتشكيك فمسلم ويلزم منه ان يكون حقيقة مغايرة لذلك الوجود والحكماء
قائلون به وان عنى به الوجود الخاص فمم فان من يعتقد ان حقيقته
غير معلومة وهى عنده هذا الوجود فكيف يسلم انه معلوم واعلم ان العلماء
العقلاء اختلفوا فى الوجود الذهنى فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون
والخلاف انما نشاء من اختلافهم فى تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء
عبارة عن حصول صورة المعلوم فى الذهن لزمهم القول بالوجود
الذهنى وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق بين العالم
المعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة
لهذه النسبة انكروه واحتج المؤلف على ما ذهب اليه الحكماء بقوله
واعلم انا نتصور امورا لا وجود لها فى الخارج ونحكم عليها بالاحكام
الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان
ثبوت الصفة للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ واذ ليست فى الاعيان فهى
فى الاذهان فثبت القول بالوجود الذهنى وفيه نظر لا لان اللازم
من قولكم ثبوت الصفة للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ كون تلك الامور
ثابتة ولا يلزم من الثبوت الوجود حتى يلزم من عدم وجودها فى الاعيان
وجودها فى الاذهان ولا لانه يصدق على المعدوم المطلق انه
مقابل للوجود مع انه لا وجود له لا فى الذهن ولا فى الخارج والا لا

ثبوت الوجود الذي هو صفة وجوديه ثم انه لا يستدعى ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك
والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية لا يقال يحتمل الاول بان يكون الثبوت
هو الوجود وقد عرفت بان الاتصاف بالثبوت لا يكون موجودا فيصح ابطال قوله على
ان التصريح بالوجود ويقول وجود الصفة للشيء فرع وجود ذلك الشيء واذ ليست
موجودة في الاعيان فهي موجودة في الاذهان وعلى الثاني بانا لا نسلم ان الحكم
بالمقابلة حكم بامر ثبوتي لان معناه عدم الاجتماع وان سلمنا فلا نسلم ان لا
وجود له في الذهن بل له وجود فيه كما سنذكره وعلى الثالث بان المدعى ان المحكوم
عليه بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود يجب ان يكون موجودا كما ذكره
الامام والاولى ان يقال المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون
موجودا سواء كان مع تلك الصفة او قبلها وعلى هذا فلا يرد ان الماهية
المحكوم عليها بالوجود ان هو موجود بلا ان قوله واذ ليست في الاعيان فهي
قوله فهي في الاذهان اذ كل ما هو موجود في الاذهان عنده موجود في الاعيان
ويمكن الاعتذار عن ذلك ولما ذكر افضل المحققين ان الاحكام
الثبوتية التي استدل بها ثبوتها ان اراد بها الثبوت الخارجي فهو باطل لان
المحكوم عليه بالوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا في الخارج فيبطل الاستدلال
على الوجود الذهني وان اراد بها الثبوت الذهني كان استدلالا
بالشيء على نفسه وان عطف على قوله انا نتصور اي واعلم انا نتصور

ان الحقائق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان اذ لها وجود بالضرورة
وليست في الاعيان اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص ولا شيء من
المتشخص بكلي فلا شيء من الموجود في الاعيان بكلي فلا شيء من الكلي بموجود
في الاعيان ولا العارض ذلك بان الحقائق لا وجود لها الا في الاعيان
اذ لها وجود وليس في الاذهان اذ كل موجود في الاذهان فهو صورة
متشخصة في نفس متشخصة ولا شيء مما هو صورة متشخصة في نفس متشخصة بكلي لانا
لا نسلم انه لا شيء مما هو صورة متشخصة في نفس متشخصة بكلي لانا لا نعني بكون الشيء
كليا الا مطابقته لما في كل واحد واحد من الاشخاص والصورة الذهنية كذلك
بخلاف الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا لشيء من الاشياء اصلا
ضرورة هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا للبعض
والحق ان الكلية الطبيعية باعتبار انها ذات مماثلة ليست متأصلة في الوجود
لتكون ماهية قائمة بنفسها اصلية بل هي مثال لها راكي لما وقع او سيقع من
حيث انها مثال ادراكي لا وجود خارجي او لما هو بصدد الوجود ويصح مطابقتها
الكثرة تسمى كلية لا باعتبار مطابقتها للكثير فقط ولا لكونها مانع ذلك عن
متخصصة او لها تخصيص بامور لحصولها في الذهن وعدم الاشارة اليها
ولكونها لا تقبل الانقسام ولا وضع لها وذلك بخلاف الاعراض الخارجية فانها
ليست مثالا للشيء الاخر وهو ظاهر لانه لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان

في الذهن لزم اجتماع الضدين ولكان حارا وباردا معا عند حصولهما فيه

لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة وكذلك البارد ولانا نقول

موضوع لا نم انهما متضادان من الامور الكلية لعدم تعاقبهما على موضع واحد و

لا نم ان الحرارة والبرودة الكليتين لو حصلتا في الذهن يلزم كون

الذهن حارا وباردا معا وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل فيه هما

بعينهما وليس كذلك بل الحاصل فيه صورتهما وشبحهما ولا نم ان صورتيهما

يقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما واليه اشار بقوله ولا نم اقتضاء

الصورة الذهنية الحرارة والبرودة قال الامام مجيبا عن هذا المنع

ان صورة الحرارة وشبحها ان كانت هي الحرارة بعينها فالاشكال باق

والا بطل القول بحصول الحرارة في الذهن والمفروض ذلك وهو

ضعيف لانا لا نم ان المفروض ذلك بل المفروض ان صورة

الحرارة حاصلة فيه لا ان صورة الحرارة ان كانت هي بعينها عاد الاشكال

وان كانت غيرها لم يكن ادراكنا الحرارة ادراكا لها لانا نقول ادراك الحرارة

عبارة عن حصول صورتها في الذهن فعند حصولها يكون الحرارة

مدركة سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة لكن لا نم ان

الذهن قابل لهما اذ لا بد من العلة القابلة في حصول الاثر كما لا بد

من العلة الفاعلة واليه اشار بقوله وقبول الذهن لهما اي ولا نم

قبول

الذهن لهما ولقائل ان يقول لا نم ان ما تصور امور لا وجود لها في الخارج

بل كل ما تصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها قال المص في شرح

الملخص فان افلاطون ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق

ازلا وابدا في شيء من الموجودات الغائبة عنا وكيف وهذا هو الذي

ذهب اليه الحكماء فانهم اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة في

العقل الفعال ثم قال ان هذا المنع مكابرة لانا نعلم بالضرورة

انا نتصور الامور الممتنعة الوجود في الخارج فكيف يمكن منعه والمثل التي

نقل عن افلاطون بوجودها غير معلوم فان ارسطو ذكر ادلة كثيرة

لابطالها وعلى تقدير وجودها فانها تكون في طبائع الانواع الممكنة

الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة الوجود فان العاقل

كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود

في الخارج ازلا وابدا هذا ما قاله المص وغيره في هذا الموضع ونمنع ان نعلم

ان افلاطون المؤيد لم يذهب الى ان كل ما تصوره فله صورة موجودة

قائمة بنفسها بل الى ان الصورة المرئية في المرآت وغيرها من الاجرام

الصقالية والصور المتخيلة وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها

اذ لو كانت الصورة في المرآت لما اختلف رؤية الشيء فيها باختلاف

مواضع النظر اليها فان الهيئة الثابتة في الاجسام كاللولو وغيره

المؤيد ... كوره ...

فان ... في المرآت ... موضع ... الموضع ... الامام ...

لا تختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكن تختلف على ما يشهد به
التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء فانه شفاف لا ينطبع فيه شيء مع انا
قد نرى عند نظرنا في المرآة ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست
صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى وجهك والى
كل ما يرى في خلاف جهة المرآة فان القول بالشعاع باطل من
وجوه كثيرة وبعضها مذكور في هذا الكتاب بل هي صورة شبحية موجودة
في العالم متوسط بين عالمي العقل والحس تسمى بالعالم المثالي وهي قائمة
بذاتها معلقة لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان
ومحل مظاهر فصور المرايا مظاهرها المرآة وصور الخيال مظهرها
التخيل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى الجسمانية لامتناع انطباع
الكبير في الصغير ولا المهية الكلية العقلية سيما اذا كانت من الطبائع
المنوعة فلم يبق الا ان لها صورا قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس
او المثال او العقل وتلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون كما زعم
فان هذه مثل ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك
والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا وهو نور مجرد عن المادة
قائم بذاته معتن به مدبر له وحافظ اياه والمنمي والغاذي والمولد

في النبات

في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفينا عن النفس
والا لكان لنا شعور بها فجميع هذه الافعال من الارباب واليه اشار نبينا
عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بان لكل شيء ملكا حتى قال ان
كل قطرة من المطر نزل معها ملك وتلك الارباب النورية مثل المثل الافلاطونية
والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اختص
به فانما استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه
فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس فكذلك رب الصنم مثال
للصنم في عالم العقل ولهذا سمي ارباب الاصنام بالمثل وانما طولنا في
ذلك ليعلم ان ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكبار اولي الايدي
والابصار ليس مطابقا لما ذهبوا اليه وما ورد عليهم وان كان متوجها على
ما فهموه لم يتوجه على مقاصدهم فان كلماتهم مرموزة ولا رد على الرمز
وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس في مناقضة ارسطو لافلاطون
والموجود في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات
الخارجية وكلما يكون موجودا في الموجود في الخارج يكون موجودا في الخارج
فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني
دون الخارجي في صورة ما بل كل وجود في الحقيقة وجود خارجي الا

ان الماهيات كالانسان والشجر والحجر تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد
في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني والكون
كل منهما وجودا عينيا قيل لو صح هذا لزم ان يكون الممتنع موجودة في الخارج
ضرورة وجودها في الذهن عند تصورها قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان
لو كان الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه
يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج
اي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها لا بمعنى الاعراض غير قائمة بنفسها
بل قيامها فيلزم ان لا يكون من القسم الاول اصلا لان المراد بقيامها
بنفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها الموجود
خير والمعدوم شر هذه مقدمة مشهورة وما نحن بالحجة بل قنعوا فيها بالمثال
وقالوا القتل ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث
ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا
للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو امر عدمي و
باقي القيود الوجودية خيرات هذا ظ غني عن الشرح الا ان الامام ذكر
في شرح الاشارات انه قد اشتهر بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود و
الشر هو العدم ثم اعترض عليه بان قال ان كان مرادهم تفسير لفظ
الخير بالوجود والشر بالعدم فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكروه

وان كان

وان كان مرادهم الحكم على الخير بانه وجود وعلى الشر بانه عدم فذلك انما يتاتى
لهم بعد تصور ماهية الخير والشر وان سلمنا تصورهما فهذا القول على مجرد
المثال والمثال لا يصحح القضية الكلية والجواب عنه انهم ارادوا حمل الوجود
على الخير وحمل العدم على الشر ولا يتاتى لهم ذلك الا بعد تصوره قلنا
نعم لكن بوجه ما وهو متصور بوجه ما غير انهم انما نظروا في وجوه استعمالات
الجمهور لفظ الشر ويخصصون ما يدخل في هذا المعنى بالذات عما نسب اليه
بالعرض ليتحقق ماهيته ممتازة عن غيرها فتتبع مدلولات هذا اللفظ واستقراء
وجوه استعمالاتهم دلهم على ان الشر ماهية عدم وجود او عدم كمال لموجود
من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده ولا يخفى ان البحث
عن ماهية الشيء على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال بمثال غاية ما في الباب
انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء
والمعدوم اي المعدوم الممكن الوجود ليس بشيء لانه محل الخلاف اذ
لا خلاف في ان المعدوم المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء
اي لا يكون الماهيات اي الممكنة متقررة في الخارج عارية عن صفة الوجود
والا لكان لها كون في الخارج فما لا يكون له كون في الخارج لا يكون في الخارج
والجمع وفيه نظر لان ذلك انما يلزم لو كان التقرر في الخارج على الكون
اي الوجود وهو اول المسالة وهو ممنوع فان التقرر في الخارج عندهم اعم

الكون فيه اذ كل موجود عنده منحصر في الخارج دون العكس لان المعدومات
منحصرة في الخارج عنده ولست موجودة فيه واحتج الامام عليه على ان
المعدوم ليس بشيء بان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه مطلقا او اعم
مطلقا لامتناع المباينة والعموم من وجه بينهما لامتناع صدق المنفي بدون
المعدوم والثالث اي كونه اعم من المنفي مطلقا باطل لانه اي على تقدير
كونه اعم مطلقا يحتمل ان لا يكون نفيا محضا اي يحتمل ان لا يكون المفهوم منه
على المفهوم من الممتنع لان الا يصدق عليه الممتنع والا لكان اللازم مطلقا
العموم لوجوب كون المحمول اعم او مساويا لا عدم الفرق بين الخاص
والخاص على ما قيل والا لم يبق بين العام والخاص فرق لكون كل منهما
نفيا محضا وهو محال واذا وجب ذلك والمفهوم من المنفي النفي المحض
والعدم الصرف فيلزم ان يكون المفهوم منه الثبوت اذ المغاير للمنفي المحض
والعدم الصرف هو الثبوت فهو اذن ثابت وهو اي المعدوم
صادق على المنفي فيقول كل منفي معدوم وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت
وانه ممتنع وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته لجواز صدق
المنفي عليه ولعدم انحصار المفهومات في النفي المحض والثبوت نعم لا يرجح
على حد هما لان كل ما هية على احدهما فيعني احد الامرين الا ولى
وانا ما كان منتظما قياس هكذا كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت

اما الاول

١٧

اما الاول فلوجوب صدق العام على جميع افراد الخاص وصدق احد المتساويين
على جميع افراد المتساوي الاخر واما الثاني فبالاتفاق فليس من المعدوم
بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم انحصار معنى المعدوم الممكن بل يحتمل
مباينته لكون المنفي هو المعدوم الممتنع وان عني به المعدوم المطلق فلم لا
يجوز ان يكون اعم ويكون نفيا محضا قوله نفيا محضا لم يبق فرق بين العام
والخاص قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون العام
لجواز حصوله في المعدوم الممكن الوجود هذا غير متوجه لانه لو كان المفهوم
من المعدوم النفي المحض لم يبق فرق بينه وبين المنفي بالضرورة ولكنه صدق قوله
على انه لو صدق عليه النفي المحض لم يبق فرق ولذلك منع قوله سلمنا اي
سلمنا عدم امتياز الخاص عن العام على تقدير ان يكون المعدوم نفيا محضا لكن
الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت لان قولنا المعدوم ثابت مهملة
لا كل معدوم ثابت لا سيما بالمعنى الذي هو معدوم وهو اي قولنا
بعض المعدوم لا يصلح ان يكون كبرى الشكل الاول اذ كبراه يجب ان
تكون كلية قال الامام في المباحث المشرقية الاستدلال الذي ذكرناه
برهان في الموضع الذي هو الاولى الغاد فاما قدرنا ان الوجود
نفس الحصول في الاعيان ومن حيث هذا الحصول مجامعا لذلك الحصول
فقد خرج عن غريزة العقل احتجوا اي الذاهبون الى ان المعدوم شيء

المذكور بان المعدوم معلوم لانا قد نحكم على المعدوم والحكم على الشى يستدعى
كونه متصورا او معلوما ضروره وكل معلوم ثابت واحتجوا بان كل معلوم
متميز عن غيره وكل متميز عن غيره ثابت اما الاول فلان ما لا تميز له فى نفسه
استحال تعلق العلم به اذ ليس تعلقه به اولى من تعلقه بغيره واما الثانى فلان
الامتياز انما هو عن غيره صفة عن صفات ذلك الشى وثبوت الصفة للشى
فرع ثبوته فى نفسه فالمعدوم ثابت وليس كذلك الثبوت هو الوجود فيلزم
استقرار الماهية فى الخارج مع عرائها عن صفة الوجود اذ لفظ الثبوت
لا يطلق الا على هذين المعنيين والكبرى ظاهرة الفساد لان الامور
الممتنعة معلومة وليست ثابتة فى الخارج ضرورة ووفاقا قال الامام ملخص
هذا الكلام هو الجهل بان للماهية وجودا فى الذهن ويلزم ان العلم ان القائلين
بان المعدوم شى يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى و
يقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود و
المعدوم ولا يجوزون بين المنفى والثابت واسطة ولا يقولون للممتنع
انه معدوم بل يقولون انه منفى ويقولون للذوات التى لا يكون موجودة
شى وثابت وللصفات التى لا تتصف الا مع الذوات حال لا موجود
ولا معدوم بل هى ورب ربط بينهما هذا واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على
ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة لامتناع تخلل العدم بين شى واحد

خلافا

٢٠

خلافا للمتكلمين فانهم جوزوها الا الكرامية وابا الحسين البصرى من المعتزلة
واحتج المص على ما ذهب اليه الحكماء بقوله والمعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه
فى وقت اخر والا لاعيد مع اختصاصه بالوقت الذى كان موجودا
لكون الوقت من العوارض فيلزم اعادة الوقت فى وقت اخر فللزمان زمان
اخر وهو ممتنع وحكى الامام عن القائلين بهذا القول وجوها الاول
انه لو صح اعادته لصح اتصافه بامكان العود فان ثبت امكان
العود حال العدم وهو ممتنع لان الامكان صفة وجودية فاستحال اتصاف
العدم بل المعدوم به لان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون
موجودا اولقائل ان يقول ان عنيت بالمعدوم فى قولك فاستحال اتصاف
المعدوم به المعدوم مطلقا اى فى الخارج والذهن فهو مسلم لكن لا نم
ان ما عدم لم يبق هويته المعينة اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن وان
عنيت به المعدوم فى الخارج فهو مسلم لكن لا نم ان المحكوم عليه بصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا الا انه يجب ان يكون موجودة فى الخارج فما هى هويته
فى الذهن وان لم يبق فى الخارج يصح عليه الحكم بالعود فى الخارج الثانى
لو امكن عوده لامكن عود كل معدوم ولو امكن عود كل معدوم لامكن عود
الوقت الذى وجد فيه ابتداء ولو امكن عود الوقت الذى وجد فيه ابتداء
لامكن ان يعاد ذلك المعدوم مع ذلك الوقت على ما مر فيمكن ان يعاد

مشخصه من العوارض الى تغيره وزوال والهوية الشخصية باقية
فما ذكره من الملازمة ان الصحة اولا لحق ان كونه
فى ذلك الوقت من جملة العوارض المشخصة ممنوع
ولا نسلم ان كونه فى ذلك الوقت لا يمكن الا باعادة
ذلك الوقت فيلزم اعادة الوقت الاول
فى الوقت الثانى فيجتمع زمان مع زمان وهو
محال بناء على ان الزمان غير
ممتنع اجتماع اجزائه فهم الدستدلال
بل يقول هو من جملة عوارضه
ان يكون حادثا عارضا متصفا بهذه الصفة
فيكون مبدءا ومعادا باعتبار حالة واحدة
وهذا وان ارتفع جميع
العوارض المشخصة
فقط فما ذكرتم
وانما يصح لو كان
اختصاصه بالوقت الذى
كان موجودا فيه من جملة
المشخصات وللمنع فيه مجال

مع ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد فاذن لو امكن اعادة المعدوم لكان
مبتدأ من حيث انه معاد والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر لان ذلك انما يلزم
لو اعيد في ذلك الوقت لا معه في وقت اخر والصواب ان لو امكن اعادته
في ذلك الوقت الثالث لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله لان حكم الامثال
واحد فيما يجوز وفيما لا يجوز وانه محال لاستلزامه عدم الامتياز بين الاثنين
والعقل الصريح حاكم ببطلانه ولقائل ان يقول المحال انما لزم من مجموع فرض
وقوع اعادته مع حصول مثله ولا يلزم من لزوم الشيء محالا لزومه لجزء معناه
كما لا عادة بينهما لان لو امكن اعادة المعدوم لما كان وقوعه في شيء من
الازمنة والتقادير محالا لان من شان الممكن ان لا يلزم من فرض وقوعه
محال واللازم باطل لان وقوعه في بعض الازمنة وهو الزمان الذي حصل فيه
وجود مثله محال لانا لا نم الشرطية قوله لان من شان الممكن ذلك قلنا مطلقا
مم فان الممكن انما لا يلزم من فرض وقوعه محال اذا لم يكن ذلك الفرض مع
وجود ما ينافيه ولا مع ما يستلزم وجود ما ينافيه واما اذا كان معه فلا وفي
الحواشي القطبية هذه الوجوه تشعر بان المدعى ان المعدوم لا يعاد لا ان
المعدوم مع جميع عوارضه وفيها اي في الوجوه الثلثة نظر لانا لا نم ان
الامكان صحة وجوده وما قيل في بيانه مردود لما سيجيء وانه اي والثالث
انه لو امكن عوده لامكن في الوقت الذي وجد فيه ابتداء وانما يلزم ذلك

لو امكن

لو امكن اعادة كل معدوم وهو ممنوع اذ لا يلزم من امكان اعادة معدوم امكان
اعادة كل معدوم ولا يتمسك بعدم القائل بالفصل لظهور ضعفه ولو حمل الدليل
على امتناع اعادة المعدوم بعينه لسقط هذا المنع لان الزمان الذي وجد فيه ابتداء
من مشخصاته سلمناه لكن لا نم انه لو امكن اعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء
لامكن ان يعاد مع ذلك الوقت فانه لا يلزم من امكان عود كل منهما وحده
امكان عودهما معا والثالث يعول ولا نم انه لو امكن عود كل واحد منهما
وحده لامكن عودهما معا سلمناه لكن لما لا يلزم ان يكون مبتدأ من حيث
انه معاد وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك الوقت معادا واما اذا كان ذلك
الوقت معادا فلا لان المبتدأ ما يوجد في زمان لا يكون ذلك الزمان
معادا اولا على ما ذكرنا من الصواب فلانه انما يلزم ذلك لو كان معادا في ذلك
الوقت واما الثالث فلا نم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق لو لم يكن
وجود مثله وهو ممنوع وتقريره على الوجه المفصل لو تعين ان الكلام في
ما يشترك في الماهية فالشرطية مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لانه لا يلزم من عدم
الامتياز بالذات عدم الامتياز بالعوارض واللواحق وان اريد به ما يشترك
في الماهية واللوازم والعوارض فلا نم انه اراد بقوله لو امكن عوده لامكن
عوده مع مثله انه لو امكن عوده لامكن عوده مع عين مثله او انه لو امكن عوده
لامكن عوده مع اخذ مثله والشرطية على التقديرين ممنوعة اما على الاول

فلانها انما تكون حقيقة ان لو كان عدم مثله مسبوقا بوجوده وهو ممنوع ولا على
الثاني فلانها انما تكون حقة لو امكن وجود مثله وهو ممنوع بما ذكر من لزوم عدم الامتياز
مع التعدد واحتجوا اى الذاهبون الى امكان العود بانه لو امتنع فذلك
الامتناع امكان لماهو هو اى لذاته وجب ان لا يوجد اصلا ولكان
اى ذلك الامتناع لغيره كان هو يجب ذاته ممكن العود وهو المط وجواب
ان المفروض امتناع وجوده الثاني ولا يلزم من كون هذا الامتناع اى امتناع
وجوده الثاني لما هو هو ان لا يوجد اصلا بل اللازم عنه ان لا يوجد
بالوجود الثاني لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر البرهان على وجه اخر وهو
انه لو كان المعدوم قابلا للوجود لكان قابلا للعود والمقدم حق والتالي
مثله الملازمة فيه اذ العود هو الوجود واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن
كذلك لم يوجد اصلا وضعفه ظ لان العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص ثم ان الامام الرازى بالغ على الشيخ ان من رجع
الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم بعينه ممتنعة والشيخ ربما قال وربما ادعى المنكرون اى لاعادة
المعدوم بعينه الى دعوى الضرورة اى ما لوا اليه حتى لا يحتاج الى البرهان
وذلك حق لان كل من رجع الى فطرته السليمة علم بالضرورة ان تخلل العدم
بين شى واحد بعينه ممتنع واختلف العقلاء فى ان المعدوم هل يصير بعض اوقاته

عن البعض

عن البعض للاجزاء لا فرق بين بعضها الى الاجزاء للتعدد وبعضهم

قوله سرّ حمله لتنبيه هذا اه يعنى ان الفاظ المتبادر من قوله ولذا
وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة ولذا
وصف بما هو من لوازم المحدث يراد به الفاظ المنطوقة
لان القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنى
النفسى واللفظى فاذا اضيف بما هو من لوازم القديم يراد
به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد
به اللفظى او المخيل او الاشكال ويدل عليه ان المقصود كمحقق جواب
المص عن القران على ما دل عليه قوله وتحقيقه فهذا
جواب اخر للمحقق جواب المص لانه حاصل جواب المص
لان القران بمعنى الكلام النفسى يوصف بكونه مكتوبا و
مقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده فى الامور
والعبارة والذهن فهذه اوصاف له باعتبار اوصاف
الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل هى من قبيل الاوصاف
التى جرت على غير من هى له كما يقال زيد مكتوب ومقرو
ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربع وحاصله
جوابه ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظى
الحادث دون النفسى القديم عبد الحكيم

ربما يسبق الى الوهم ان عدم المسبوق وعدم الحادث
متمايزان فى الخارج بالضرورة ومنشأ هذا
الوهم ان المضاف اليه لما كان
فى الصورتين متمايزا فى الخارج توهم
امتياز المضاف منه

العدم المضاف الى الملكات وعدم الطرفان هذا القول اخبار

فان قلت ففى الصورتين ... فى الخارج [illegible]

فلانها انما تكون حقة ان لو كان عدم مثله مسبوقا بوجوده وهو مم ولا علا

الثاني فلانها انما تكون حقة ان

مع العدد و التحوا اى ا

الامتناع الكن ان لما هو

اى ذلك الامتناع لغيره

ان المفروض امتناع وجو

وجوده الثاني لما هو هو ا

ما لوجود الثاني لا ما لوجود

انه لو كان المعدوم ما ملا

مثله لا الملازم فيلزم اذا الم

كذلك لم يوجد اصلا و ضـ

الاعم امكان الاخص فهو

الا فطرية السليمة ورفض عن

المعدوم بعينه مجمعه والا

المعدوم بعينه الى دعوا

وذلك حق لان كل من [illegible] المعدوم

على شيء واحد بعينه و اختلف العقلاء في ان المعدوم هل يتميز بعض افراده

عن البعض

عن البعض للاحرام لا فذهب بعضهم الى الاول اللزوم للتعدد و بعضهم

الى الثاني والمص اختار المذهب الاول على ما قال والمعدوم فيه تعدد و

امتياز والا لما تميز عدم العلة عن عدم المعلول ولا عدم الشرط عن عدم المشروط

ولا عدم العلة والشرط عن عدم غيرهما ولا عدم الضد عن المحل عن عدم

غيره والتالي باطل لان عدم العلة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط

ولا ينعكس اى عدم المعلول لا يوجب عدم العلة والا كان مستلزما لانه

لو كان علة لعدم علته وليس كذلك لان المعلول اذا ارتفع كانت العلة

مرتفعة قبل والا كانا في الزمان معا وعدم المشروط لا يوجب عدم الشرط

لجواز ان يكون الشرط اعم من المشروط وعدم الخاص لا يوجب عدم العام

وعدم غيرهما اى عدم غير العلة والشرط لا يوجب ذلك اى لا يوجب عدم المعلول

والمشروط وعدم الضد عن المحل يصحح حصول الضد الاخر فيه اى في

ذلك المحل فان عدم السواد مثلا عن المحل يصحح ويجوز حصول البياض

فيه وعدم غيره اى غير الضد لا يصحح ذلك وفيه نظر لان هذه التعددات

والتميزات انما هي في الذهن لا في الخارج وقال الشيخ في الفصل الخامس من

المقالة الاولى من الفن الخامس من منطق الشفاء العدم المطلق لا يعلم ولا

يخبر عنه بل المضاف الى الملكات اى بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه وهو

العدم المضاف الى الملكات وفيه نظر لان هذا القول اخبار

فلانها انما تكون حقيقة ان لو كان عدم مثله مسبوقا بوجوده وهو ممنوع واما في

الثاني فلانها انما تكون حقة لو امكن وجود مثله وهو ممنوع لما ذكر من لزوم عدم الامتياز

مع التعدد والجواب اي الذي يشير الى امكان العود بانه لو امتنع فذلك

الامتناع اما ان يكون لماهيته اي لذاته وجب ان لا يوجد اصلا وان

اي ذلك الامتناع لغيره كان هو يجب ذاته ممكن العود وهو المط وجواز

ان المفروض امتناع وجوده الثاني ولا يلزم من كون هذا الامتناع اي امتناع

وجوده الثاني لماهيته ان لا يوجد اصلا بل اللازم عنه ان لا يوجد

بالوجود الثاني لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر البرهان على وجه اخر وهو

انه لو كان المعدوم قابلا للوجود لكان قابلا للعود والمقدم حق والتالي

مثله لا الملازمة فبينة اذ العود هو الوجود واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن

كذلك لم يوجد اصلا وضعفه ظ لان العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان

الاعم امكان الاخص فقد الامام الرازي ما قال على الشيخ ان من رجع

الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة

المعدوم بعينه ممتنعة والاشارة بقوله وربما جعل المنكرون اي منكرون لاعادة

المعدوم بعينه الى دعوى الضرورة اي مالوا اليه حتى لا يحتاج الى البرهان

وذلك حق لان كل من رجع الى فطرته السليمة علم بالضرورة ان كلا العدمين

بين شيء واحد لعينه وحينئذ اختلف العقلاء في ان المعدوم هل يتميز بعض افراده

على البعض

على البعض للاخرام لا فذهب بعضهم الى الاول اللزوم للتعدد وبعضهم

الى الثاني والمص اختار المذهب الاول على ما قال والمعدوم قد يتعدد

الامتياز والا لما تميز عدم العلة عن عدم المعلول ولا عدم الشرط عن عدم المشروط

ولا عدم العلة والشرط عن عدم غيرهما ولا عدم الضد على المحل عن عدم

غيره والتوالي باطلة لان عدم العلة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط

ولا ينعكس اي عدم المعلول لا يوجب عدم العلة والا لكان محالا لانه

لو كان علة لعدم علته وليس كذلك لان المعلول اذا ارتفع كانت العلة

مرتفعة قبل وان كان في الزمان معا وعدم المشروط لا يوجب عدم الشرط

لجواز ان يكون الشرط اعم من المشروط وعدم الخاص لا يوجب عدم العام

وعدم غيرهما اي عدم غير العلة والشرط لا يوجب ذلك اي لا يوجب عدم المعلول

والمشروط وعدم الضد على المحل يصحح حصول الضد الاخر فيه اي في

ذلك المحل فان عدم السواد مثلا عن المحل يصحح ويجوز حصول البياض

فيه وعدم غيره اي غير الضد لا يصحح ذلك وفيه نظر لان هذه التعددات

والامتيازات انما هي في الذهن لا في الخارج وهي الشيخ في تعقيد الخامس من

المقالة الاولى من الفن الخامس من منطق الشفاء العدم المطلق لا يعلم ولا

يخبر عنه بل المضاف الى الملكات اي بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه وهو

العدم المضاف الى الملكات وفيه نظر لان هذا القول اخبار

عن العدم المطلق فان الاخبار عن العدم المطلق بعدم الاخبار عنه اخبار عنه
وقد علم انه لا يخبر عنه هف وفى الحواشى القطبيه ان مراد الشارح من ذلك انه
لا انحصر مخبرا عنه فى الموجبات دون السوالب اقول هذا اشارة الى الجواب
عن هذا الشك وتقريره ان ما لا نم لزوم ما ذكرتم من الخلف واما لزم
ذلك ان لو كانت هذه القضيه موجبه معدوله فيكون معناها الحكم على
العدم المطلق بعدم الاخبار عنه وليس كذلك بل هى حكم بسلب الاخبار عنه
والحكم بسلب الاخبار لا يستلزم الحكم بعدم الاخبار عنه اذا السالبه اعم من
الموجبه ومراد الشارح انه لا انحصر محكوما عليه فى الموجبات دون السوالب
وهذا ما ذكره المصنف فى بعض تصانيفه ولان الشىء ما لم يعلم لم يعلم اضافته
الى غيره فالعدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق اذ
المضاف هو العدم المطلق الذى اضيف الى ملكه وهذا ابطال لقوله العدم
المطلق لا يعلم بل العدم الذى يعلم هو المضاف الى الملكات كما ان الاول
ابطال لقوله العدم المطلق لا يخبر عنه بل المعدوم الذى يخبر عنه هو الملكات
وتقريره ان نقول لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق
معلوما لكن المقدم حق عندكم فالتالى مثله اما الشرطيه فلان العدم المطلق لو لم
يكن معلوما لم يكن العدم المضاف معلوما لان الشىء ما لم يعلم لم يعلم اضافته
الى غيره وهذه الشرطيه منعكس بعكس النقيض الى الشرطيه المطلوبة التى هى قولنا

لو كان

لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق معلوما والوجه الاخصارى
وان العدم المطلق جزء من العدم المضاف والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم
باجزائه فلا يصح قولكم العدم المطلق لا يعلم والعدم المضاف يعلم والجواب عن الاول
ان العدم المطلق يوخذ على وجهين احدهما مدلول هذا اللفظ وحده
والثانى مدلوله مع اتصافه بكونه عدما مطلقا وبالوجه الثانى لا يكون عدما
مطلقا لكونه موجودا فى الذهن لمعلوميته باعتبار اتصافه به واذا كان
كذلك فالاخبار عن العدم المطلق الماخوذ بالوجه الثانى بانه لا يخبر عنه اذا كان
ماخوذا بالوجه الاول لا يكون مشتملا على خلف ومنافاة وعن الثانى
ان قولنا العدم المطلق لا يعلم قضيه وصفيه اى ما يصدق عليه العدم
لا يعلم ما دام عدما مطلقا لان ذات العدم المطلق لا تقتضى لعدم
المعلوميه لزوال ذلك عنه عند وجوده فى الذهن فان اراد معلوميه
المطلق على تقدير معلوميه المضاف معلوميته على تقدير حال كونه عدما مطلقا
فالشرطيه ممنوعه لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا
الى الملكه فلم يكن العدم المطلق ما دام كذلك جزءا من المضاف فلا يلزم العلم به
عند العلم بالمضاف وان اراد معلوميته على التقدير معلوميته على التقدير
وغير ذلك اى بحال وجوده فى الذهن فالشرطيه مسلمه لكن لا يلزم
من ذلك خلف ومحال على ما لا يخفى ولما اعتقد المص صحة ما اورده على

كلام الشيخ حتى يلزم الصحيح ان لكل واحد من العدم المطلق الذي هو اللاكون
المطلق والعدم الخارجي الذي هو اللاكون في الخارج والعدم الذهني
الذي هو اللاكون في الذهن صورة في الذهن اذ نحن نتصور كل واحد
منها ونحكم عليها بالصفات الوجودية والعدمية فيكون لكل واحد منها
صورة في الذهن اذ التصور انما يكون لحصول صورة فان قيل لو كان
لكل واحد من العدم المطلق الذي هو اللاكون المطلق اي في الذهن
والخارج والعدم الذهني الذي هو اللاكون في الذهن صورة في
الذهن يلزم ان يكون احد النقيضين على الاخر اذا الصورة في الذهن
هو الكون فيه وهو المحال قلنا لا بد اللازم ان يكون احد النقيضين
عارضا للاخر وبحاله ممة والدابة لعوله فرض لمفهوم اللاكون
في الذهن سواء كان لا كونا في الخارج او في الذهن او لم يكن ان له كونا في الذهن
لا انه نفس الكون في الذهن لا امتناع ان يكون احد النقيضين عين الاخر
واذا كان كذلك فقد نعلم كل واحد من العدمات ونخبر عنه وفيه بطلان
النزاع فما يصدق عليه المعدوم المطلق لا في مفهوم هذا العنوان
ولا واسطة بين كون الشيء موجودا وبين كونه معدوما وبعضهم اثبت
بينهما واسطة وسماها بالحال وعرفها بانها صفة لموجود ولا توصف
لا بالوجود ولا بالعدم فقوله صفة يخرج عنها ما ليس بصفة كالذوات

وقوله لموجود يخرج صفات المعدوم وقوله لا توصف بالوجود يخرج الصفات
الثبوتية وقوله ولا بالعدم يخرج الصفات السلبية وفساده ظاهر لان العلم بما
ذكرنا من المقدمة وهي عدم الواسطة بينهما ضروري فان الامام البديهة
حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل فهو اما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا
يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين
القسمين الا ان تغير الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح ربما جعلت
الواسطة على ذلك التاويل وليس البحث لفظيا وذكر افضل المحققين ان العقل
لكل ما يشير اليه العقل الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت و
المنفي وهم لا كالقول في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة
لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة
الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا بل
جزء لا تكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة
فانهم لا يعنون بالذات كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة
كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير وكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم
هو ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة كصفات
الاجناس عندهم ايثبتها للمعدومات والحد المذكور بحث عندهم بذلك
والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ

البحث الثاني في الماهية ان لكل شيء حقيقة هو بها هو فحقيقة الشيء
ما به الشيء هو هو وقد يطلق الحقيقة والماهية والذات على سبيل الترادف
ولما ذكر ان لكل شيء حقيقة ذكر ان تلك الحقيقة مغايرة لجميع ما يلحق ذلك
الشيء سواء كان لحوقه لحوق لازم او مفارق عقلا ما قال وهي اي
الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها اي مغايرة لجميع الصفات اللاحقة لذلك
الشيء لازمة كانت او مفارقة وعبارته ليست بعينه اذ كل شيء يكون
مغايرا لجميع ما عداه وهذا ضروري والمراد ما ذكرنا فالفرسية من حيث هي فرسية
لا واحدة ولا لا واحدة على ان يكونا او واحد منهما داخلا في مفهومها
او نفس مفهومها والا لامتنع اتصافها بالاخر واللازم باطل بل
الواحدية صفة مضمومة اليها فيكون الفرسية معها واحدة وكذا
اللاواحدية اذا انضمت اليها كانت معها لا واحدة فالفرسية
من حيث هي فرسية ليست الا الفرسية وان لم تخل عن احدهما فكذا
الكلام في سائر المتقابلات كالعموم والخصوص والوجود والعدم
وغير ذلك والماهية لا بشرط شيء اي الماهية من حيث هي هي اعني الكلي
الطبيعي موجودة في الخارج لانها جزء من الاشخاص الموجودة في
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وبشرط لا شيء
اي بشرط ان لا يكون معه شيء من العوارض والتشخصات الخارجية لا وجود

لها

لها في الخارج لان الموجود في الخارج محفوف بالتعين فلا يكون مجردا بل وجودها
انما يكون في الذهن فقط والصفات الذهنية لان في التجرد اي تجرد والفاعل لا
تأثير له في الماهية وهذا هو المراد من قولهم الماهية ليست بجعل جاعل واحتج عليه
بقوله لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل لزم من الشك في وجود الجاعل الشك في كون
الانسان انسانا كما يلزم من الشك في موجد الماهية الشك في وجودها والثاني
باطل اما لا شك في كون الانسان انسانا مع شكنا في وجود الفاعل وفيه نظر
لان اللازم على تقدير كون الانسانية بجعل جاعل الشك في صدور الانسانية
عن الفاعل عند الشك في وجوده لا الشك في كون الانسان انسانا بل
تأثيره اي تأثير الفاعل في وجودها فقط ولهذا لزم من الشك في موجد الماهية
الشك في وجودها وفيه نظر لان الوجود من الاعتبارات العقلية وهي لا
تحتاج الى فاعل يؤثر فيها في الخارج قال الامام في المباحث المشرقية
في هذا الكلام اشكال لان الانسانية كما ان لها حقيقة فكذا للوجود حقيقة
فان امتنع ان يكون الانسانية في كونها انسانية مجعولة امتنع ان يكون الوجود
في كونه وجودا مجعولا فاذا لا حقيقة الا وهي مجعولة ولا وجودها مجعولا فان
لان الانسانية غير مجعولة اصلا فان قيل المجعول ضم الوجود الى الانسانية فهو
الضم مغالطة لان ذلك الضم له حقيقة وهي اي الضم غير مجعول وبالجملة كلما نفرض
مجعولا فله حقيقة وفيه نظر وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول فانه

لوكان كذلك اى لوكان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المحوج الى السبب
لما سيجيء وهو اى الامكان لا بد له ان يقوم به على تقدير ان يكون ممكنا لكونه
ممكنا ومع ان قام به قبل الوجود كان كيفية نسبة الوجود الى الماهية متقدمة
عليها وهو باطل لان كيفية النسبة عن النسبة المتاخرة عن الماهية وفي الحواشي القطبية
وهو باطل لان المراد من الامكان ههنا هو كون الماهية بحال لا تستحق الوجود
ولا العدم من ذاتها وهو مغاير للامكان الذي هو كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع في الحكم العقلي وان قام به بعد الوجود كان امكان الشيء
متاخرا عن وجوده وهو باطل لانه قبل وجوده اما ان يكون واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته واياما كان يلزم الانقلاب وفي الحواشي القطبية هذا
لا يختص بالبسيط لجريانه في المركب ايضا ويلزم منه ان لا يكون شيء ممكنا
وجوابه منع الحصر اى لا نم ان البسيط لو كان ممكنا لقام به امكانه قبل وجوده
او بعده لجواز ان يكون صفة لا يقوم به اصلا على ان يكون صفة عدمية
على ما قيل لجواز ان يكون صفة عدمية فلا تفتقر الى محل تقوم به وفي الحواشي
القطبية هذا الجواب لا يصح على مذهبهم اقول لان الامكان عندهم
صفة وجودية وذكر بعض حكماء الزمان ان الجواب الصحيح على مذهبهم
ان يقال ان اردتم بالامكان الامكان الاستعدادي فنختار قيامه
بالبسيط قبل وجوده وان اردتم به الامكان الخاص الذي هو

كيفية

كيفية نسبة فنختار قيامه بالبسيط بعد وجوده وهو ليس بمستبعد لان الامكان
الاستعدادي للشيء لا يقوم بذلك الشيء وعلى مذهبهم ان يقوم به
على تقدير كونه ممكنا لكونه صفة ومع ان قام به قبل الوجود كان
كيفية نسبة الوجود الى الماهية متقدمة عليها وهو باطل لان كيفية نسبة الوجود
عن النسبة المتاخرة عن الماهية بل بمادته سواء كان ذلك الشيء في المادة
كالصورة والاعراض او مع المادة كالنفوس الانسانية على ان
الامكان الاستعدادي امر وجودي بلا خلاف فكيف يجوز ان يقوم
بمحل قبل وجوده بل الصحيح ان يقال ان اردتم بالامكان كيفية نسبة
الوجود الى الماهية في الحكم العقلي فهو معنى سلبي او اضافي يحصل في العقل
من انتساب الوجود الى الماهية فلا يحتاج الا محل سوى العقل وان اردتم
به كون الماهية بحالة لا تستحق الوجود ولا العدم من ذاتها فنختار ان
قيامه بالماهية قبل وجودها في الوجود الخارجي اذ هو بهذا المعنى متقدم على
الوجود الخارجي وعلى الاضافة العارضة لها في الذهن واما
الامكان الاستعدادي فلا دخل له في الاحتياج الى السبب والا
لكانت العقول مستغنية عن السبب واحتج من زعم انه اي البسيط
مجعول بالتقرير هكذا لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا واذا
كان كذلك لزم ان لا يكون المجعولية بالكلية واللازم باطل اما الملازمة فلان

المركب مركب من البسائط وكلما كان كذلك كان تحققه عند تحقق تلك البسائط
واجبا فان تحقق المركب وجب عند وجوب تحقق بسائطه لكن تلك البسائط
واجبة التحقق لانا نتكلم على تقدير كونها غير مجعولة فيلزم ان يكون تحقق تلك الماهية
المركبة واجبا ولم يكن مجعولة واما الملازمة الثانية فلان الماهيات منحصرة في
البسائط والمركبات فاذا لم يكن شيء منها مجعولا يلزم نفي المجعولية البتة
واما ان اللازم بط فلعدم نفي المجعولية بالكلية وفاقا والى ما ذكرنا اشار بقوله
واحتج من زعم انه مجعول بان المركب مركب من البسائط فلو لم يكن البسائط
مجعولا لم يكن المركب مجعولا ضرورة وجوب تحقق المركب عند تحقق بسائطه وذلك
يوجب نفي المجعولية بالكلية وهو فاسد لا لرجوع لانه ان اراد انه كلما كان
كذلك كان تحققه عند تحقق تلك البسائط واجبا لذاته فذلك ممنوع كيف ولو كان
كذلك لما توقف وجوب تحققه عند تحقق بسائطه الم يكن امكان له بسيط
وان اراد انه كان تحققه عند تحقق تلك البسائط واجبا نظرا الى غيره
لا لذاته فاللازم منه وجوب تحقق تلك الماهية المركبة لا لذاتها بل لغيره عند
كون تلك البسائط غير مجعولة وهذا مؤيد لكون ذلك المركب مجعولا لا انه ينافيه
وقد قرره بعض الناظرين في هذا الكتاب بوجه اخر وهو انه لو لم
تكن البسائط مجعولة لم يكن المركب مجعولا اذ لو كان المركب مجعولا مع عدم مجعولية
البسائط يلزم تحقق المركب بدون البسائط وهو بط ضرورة وجوب تحقق البسائط عند

تحقق المركب ووجه ذلك لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن موجودة والا لزم
تعدد الواجب وكونه جزءا من المركب لان الموجود الذي لا يكون من تاثير الفاعل
في الواجب وهو مح وهذا التقرير مع انه بعيد لم يكن يدل قوله وجوب تحقق
المركب عند تحقق البسائط وانه ضرورة وجوب تحقق البسائط عند تحقق المركب ورد
لانا لانم انه اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن موجودة لجواز ان تكون الماهيات
البسيطة من حيث هي غير مجعولة ووجوداتها مجعولة حتى يلزم تعدد
الواجب فان قيل اللازم من كون البسائط مجعولا ان وجوداتها مجعولة قلنا
على هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة لانا لانم انه اذا لم يكن وجود البسائط مجعولة
لم يكن موجودة لجواز ان يكون وجوداتها من ذاتها ولم يلزم ايضا تعدد
الواجب لجواز ان يكون ماهياتها مجعولة وفيه نظر لجواز ان يكون المركب مجعولا
ح اي على التقدير الذي لا يكون البسيط مجعولا بان يكون حصول وجوده لماهيته
مجعولا او انضمام البسائط بعضها الى بعض مجعولا او توجه له تقارن
اردتم نفي المجعولية بالكلية نفي مجعولية الماهيات بسيطة او مركبة فالملازمة
وهي ان البسائط لو لم تكن مجعولة لم يكن شيء من الماهيات البسيطة او المركبة مجعولا لانه
لكن بعد التسليم كيف وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء والمعتزلة وان اردتم
نفي مجعولية الماهية والوجه وغيرهما اي عدم تاثير الفاعل في شيء اصلا
وجودا كان او ماهية او غير ذلك فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون

صعق الكل بعد تحقق بعض الاجزاء بعينه بالطبع وارتفاعه بعد ارتفاع واحد منها بعينه

جهة الكل مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط ويكفي حصوله وجوده لماهية
مجعولا او انضمام البسائط بعضها الى بعض مجعولا هكذا ان يعلم هذا الكلام
واذا عرفته فلا يخفى عدم ما في الحواشي من لكن هذا لا مدخل له في الجواب لان
النزاع ليس فيه والحقيقة التي تلتئم من امور حال تحققها بعد تحقق تلك الامور
وارتفاعها بعد ارتفاع واحد منها عينيا او ذهنيا اذ يكفي في ارتفاع
المجموع ارتفاع واحد من اجزائه وهذا بخلاف التحقق فانه انما يكون بعد تحقق
جميع اجزائه وفي الحواشي القطبية في ان تحققها بعد تحقق الجزء الصوري نظر
اقول وجه النظر ان تحقق الماهية مع تحقق جزئها الصوري لا بعده والحق ان
المعية الزمانية لا تنافي التقدم والتأخر الذاتي والجزء لتقدمه يستغني عن
سبب جديد لان تحقق الماهية المركبة لما كانت متأخرة عن تحقق اجزائها ففي
تحقق كانت الاجزاء متحققة قبلها وما كان متحققا استحال عند تحققه احتياجه
الى سبب جديد يحققه وهذا الاستغناء ان اعتبر في الوجود العيني يقال له
اي لماله هذا الاستغناء او للوجود العيني على ما في الحواشي القطبية
عن السبب وسبب التسمية به ظ وان اعتبر في الوجود الذهني يقال له
اي لماله هذا الاستغناء او للوجود الذهني على ما مر في الحواشي القطبية
البين الثبوت اذ المراد من البين ما لا ينفك الشيء عنه في الذهن والجزء
كذلك والاستغناء عن السبب اعم من الجزء اي عن كون الشيء جزءا لان الثاني

اي الجزء

اي الجزء بل كون الشيء جزءا هو الحصول على نعت التقدم اذ حرمة الشيء للماهية
حصولها معها مع نعت التقدم وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف والاولى
اي الاستغناء عن السبب الجديد مطلق الحصول اذ الاستغناء عن السبب الجديد بالنسبة الى
الماهية الذهنية هو عدم الانفكاك عنها وفي الحواشي القطبية وفي حكمه مطلق
الحصول لعقد ايضا ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم اذ الحصول
المتقدم يستلزم مطلق الحصول دون العكس فان معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم
عليها وكذا كون الشيء بينا اعم من كون الشيء جزءا ذهنيا فان اللازم البين بالمعنى
الاخص بين الثبوت وليس جزءا ذهنيا وفي الحواشي القطبية لو قال الجزء مستغن عن
السبب والذهني بين بينا اي غير منفك عنها في الذهن والخارجي غنيا عن السبب
والجزء الذهني اخص من البين اذ ليس كل بين جزءا ذهنيا وكذا الخارجي من
الغني اذ ليس كل غني جزءا خارجيا لكان اولى من ارتكاب هذه التعسفات
وعلم منه انه لا يلزم من كون الشيء غنيا عن السبب الجديد وكونه بين الثبوت كونه جزءا
لان كل واحد من ذينك المفهومين اعم من الجزء والعام لا يستلزم الخاص
والماهية المركبة لا بد لها ان يكون لبعض اجزائها افتقار الى الباقي وممتنع ان يكون
لكل منها افتقار الى الاخر لا الدور فلانه اذا لم يكن لبعض افتقار الى الباقي
لكان كل واحد غنيا عن الاخر ولو كان كذلك لامتنع ان يحصل منها ماهية
مركبة لها وحدة حقيقية لا الصوري فقط والا لكبرى فلانا نعلم بالضرورة

ان الجزء الموضوع بحث الان ان لا يحصل منهما حقيقة لها وحدة حقيقية

وذلك انما هو للاستعداد واليه اشار بقوله والا لامتنع التركيب

فان الجزء الموضوع بحث الان ان لا يحصل منهما حقيقة متحدة وفيه نظر

لا ستقاضة بأجزاء واما تركيب الماهية من امرين بينهما ثبات في الرتبة

القصوى ولان اثبات المطلب الكلية بالامثلة الجزئية غير سديد على انه لو

فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء اخر وهما مستغنيان عن

سائر الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية

لافتقار بعض الاجزاء ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام بان

الاتحاد محلى بالالف واللام فيفيد العموم فيجب ان يكون افتقار البعض الى

الاجزاء الباقية كلها وفيه نظر ولئن قيد الكبرى فيما ذكرتم من القياس

منقوضة بصور ثلث احدها يكون العشرة من الاحاد وثانيها يكون

المعجون من الادوية التي يركب منها وثالثها يكون العسكر من الاشخاص

لاستغناء الاجزاء فيها بعضها عن بعض قلنا لا نم ذلك في شيء من

الصور المذكورة اذ الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري محتاجة

في كل واحد من الصور الى الاجزاء المادية وان كانت الاجزاء المادية

بعضها مستغن عن بعض وعن الجزء الصوري والى السؤال مع الجواب

اشار بقوله ولا ينتقض بتكون العشرة من الاحاد والمعجون من الادوية

والعسكر من الاشخاص لان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري في كل واحد

منها مفتقرة الى الباقي ولقائل ان يقول الهيئة الاجتماعية فيما ذكرتم من

الامثلة لبيان الكبرى مفتقرة الى الاجزاء المادية فلا يصح تصحيح الكبرى

لانه لا يلزم من افتقار الهيئة الاجتماعية فقط افتقار الجزء الصوري حتى لا

يصح وانما يلزم ان لو كانت تلك الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري

وليس كذلك لان ذلك انما يكون في الهيئة التي لا يتميز بعض اجزائها عن البعض

كالمعجون لانا نقول اذا كان كذلك لم يكن جوابكم عن الانتقاض بالعشرة

والعسكر صحيحا والثاني فلانه لو افتقر كل من الاجزاء الى الاخر لافتقر كل واحد

الى نفسه لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وهو

الدور المحال واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يحتاج كل منهما اي

من الاجزاء الماهية الى الاخر والا لاحتاج الى نفسه لما ذكرنا لانا

لا نم ذلك لجواز ان يكون جهة الاحتياج مختلفة لان الكلام فيما يكون

جهة الاحتياج فيه متحدة اذ الحق ذلك ولان الاخرجة الاحتياج فيه

مختلفة فيلزم المط لصحة افتقار البعض الى الباقي على جهة غير مستلزم للمح

واجزاء الماهية قد يكون بحيث يتميز وجود بعضها عن بعض في الخارج

على معنى ان يكون لكل واحد منها وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما

اذا بطل الاخر هكذا ذكره المص في شرحه للملخص كالنفس والبدن

اللذين هما جزءا الانسان فان لكل واحد منهما وجودا مستقلا متميزا

عن الاخر ولهذا يبقى النفس بعد فناء البدن وفيه نظر وقد يكون بحيث

لا يتميز ذلك اى وجه بعضها عن بعض الا فى الذهن كاللون فان

وجود جنسه لا يتميز عن وجود فصله فى الخارج بل فى الذهن فقط والا

اى ولو تميز وجود جنسه وهو اللون عن فصله وهو القابض للبصر

فان لم يكن شئ منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم يحدث

هيئة محسوسة لم يكن اللون محسوسا فلم يكن السواد سوادا لانا لا نعنى

بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة هف وان حدثت اى هيئة

محسوسة عند اجتماعها فتلك الهيئة معلولة لاجتماعها اى يكون الاجتماع

الحاصل بينهما علة لاحداث تلك الهيئة وفى الحواشى القطبية فيه نظر لان غايته

ان هذه الهيئة يوجد مع الاجتماع ولا يلزم من وجود شئ مع الاخر ان

يكون الاخر علة لذلك الشئ واقول لا بد انه يريد بالمعلول الموقوف

ولا شك ان الهيئة الحاصلة عند الاجتماع موقوفة عليه لانه يريد بالعلة

الموجد وبالمعلول الموجد على ما يدل عليه قوله بل فى قابله وفاعله

ولو سلم فلا نم ان الهيئة موقوفة على الاجتماع اذ لا يلزم من امتناع

تحقق شئ بدون اخر توقفه عليه توقفا باخر فانه يمتنع تحقق العلة بدون

المعلول مع امتناع توقفها عليه ذلك التوقف فيكون اى الهيئة

خارجة عنها ضرورة وجوب خروج المعلول عن ماهية العلة عارضة لها وفى

الحواشى القطبية فى كونها عارضة لها نظر بل هو الممنوع بالحقيقة اذ لو سلم هذا لم

يكن الماهية هى المجموع فلا يكون المركب فى السواد قابله وفاعله لان الاجزاء

المجتمعة قابلة للهيئة المحسوسة باعتبار وفاعلة لها باعتبار وانما لا يكون المركب فى

نفس السواد لانا لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة والتركيب واقع

فيهما هف ولقائل ان يقول لا نم لزوم التركيب فى فاعل السواد لان فاعل

الهيئة هو الاجتماع الحاصل منهما ولا تركيب فى الاجتماع اصلا لانا نقول

لو حصلت عند الاجتماع هيئة محسوسة كانت تلك الهيئة الحاصلة هى المجموع

الحاصل منهما الذى هو السواد بعينه والذى يدل على عدم محسوسية شئ منهما

على الانفراد هو اللونية المطلقة لا يدخل فى الوجود الا بعد تعينه بالقابضية

او بغيرها من الفصول فالانفكاك بينهما انما يكون قبل الدخول فى الوجود

والشئ قبل الدخول فى الوجود لا يكون محسوسا لا محالة ولا يكون احدهما فقط

محسوسا كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية المطلقة ان كان ذلك

الاحد اللونية المطلقة او بالقابضية للبصر ان كان ذلك الاحد القابضية

للبصر فيكون طبيعة النوع هى طبيعة الجنس او طبيعة الفصل وهو محال وفيه نظر

لجواز ان يكون احدهما فقط محسوسا عند الانفراد ويحدث عند الاجتماع

هيئة محسوسة اخرى فلا يكون الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او فصله و

الصواب ان كان احدهما محسوسا فعند الاجتماع ان حصلت هيئة اخرى
محسوسة كان الاحساس باللؤلؤ احساسا بمحسوسين والا لم يحصل كان المحسوس
هو جنسه او فصله فلم يكن اللؤلؤ محسوسا لانا قد لم لا يجوز ان لم يحدث عند الاجتماع
هيئة محسوسة ولا يبقى الجزء المحسوس محسوسا عنده فلم يكن الاحساس باللؤلؤ احساسا
بمحسوسين لان ذلك بالحقيقة راجع الى القسم الاول لحدوث الهيئة المحسوسة
ح عن امرين غير محسوسين وان كان كل منهما محسوسا كان احساسا باللؤلؤ
احساسا بمحسوسين لا بهيئة واحدة محسوسة هف وهو ممنوع لجواز ان يصير المحسوسان
بالتركيب محسوسا واحدا ولئن سلمنا ان يكون احساسا بمحسوسين لكن لم قلت
انه ليس كذلك لجواز ان يكونا محسوسين لا يمكن الحس بهما فيحس منهما محسوسا واحدا
لانه يمكن دفع الاول بان يبقى كل واحد منهما محسوسا على الانفراد وعند الاجتماع
والتركيب ان بقيا محسوسين كان الاحساس باللؤلؤ احساسا بمحسوسين والا
فان بقي احدهما محسوسا دون الاخر كان الاحساس بالواحد احساسا بجنسه او
بفصله وان لم يبق شيء منهما محسوسا لم يكن اللؤلؤ محسوسا لامتناع ان يكون
المركب محسوسا بدون ان يكون شيء من اجزائه محسوسا ضرورة لانا نقول
يجوز ان لا يكون شيء من الاجزاء المركب محسوسا على الاستقلال والانفراد
ويكون المجموع المركب منهما محسوسا لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد من دليل فتثبت
ان جنس اللؤلؤ لا يتميز عن فصله الا في الذهن فقط على معنى ان اللؤلؤ

اذا حصل

اذا حصل في الذهن فصله العقل الى موجودين احدهما الجنس والثاني الفصل
فان المكتفي بالعقل فانه يعقل ان هناك نوعا وجنسا وفصلا وان كلا
كلا منهما موجود والحس لا يفرق بين وجوداتها وكقضية ان اللونية من
حيث هي لونية مخالفة لقابضية البصر من حيث هي قابضية البصر فاذن
هما متغايران اذ لو لا ذلك استحال ان يميز احدهما عن الاخر في الذهن
لان الذهن لو حكم بالمغايرة بين شيئين وركب منهما مما لا مغايرة
بينهما ولا تركيب فيه كان ذلك جهلا واليه اشار بقوله وذلك اي
التميز بين وجوديهما في الذهن لسد عن الامتياز بينهما في الخارج بين
ماهيتيهما والا لكان حكم الذهن بالتركيب فيما لا تركيب فيه خطأ
فاذن هما متميزان في الوجودين وفي الحواشي القطبية الاصوب
هما متمايزان في الذهن والخارج لان جنس اللؤلؤ ليس متميزا عن فصله
في الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني وفيه نظر لان قوله في الوجودين
غير مشعر بهذا التقييد بقوله بحسب الماهية فلم يكن اصوب بل مثله
والا بحسب الوجود فلا امتياز ليس الا في الذهن فقط اي هما بحسب الوجود
الخارجي متحدتا الوجود متغايرتا الماهية وبحسب الوجود الذهني متغايرتا
الماهية والوجود وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل على ان
الجزء الجنسي لا يتميز وجوده عن الفصل في الخارج بل التميز انما هو في الذهن

على معنى ان الحس لا يميز بينهما فى الوجود بل يشهد بذلك العقل وهذا غير مناف
للقسم الاول لجواز ان يكون لكل واحد وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما
اذا بطل الاخر ولا يفرق الحس بينهما فى الوجود الخارجى فاعرفه وفيه نظر
لانا لا نم ان التركيب يكفى فى قابل السولو وفاعله لا فيه ان لم يكن شئ منهما
محسوسا بانفراده وعند الاجتماع تحصل هيئة محسوسة وانما يلزم ذلك
ان لو كانت تلك الهيئة عارضة لهما وهو مم واذا كانت هى المجموع
اى هيئتهما كان التركيب فى السولو نفسه لانا لا نعنى بالسولو الا تلك الهيئة
وجزء المهية اى اللغوى وهو ما تركب عنه شئ ان اخذ بشرط لا ان لا يكون
معه شئ مشخصة اى ما يؤخذ بشرط لا شئ كان جزء اى الاصطلاحى ومادة
الكان جنسا اى مادة فى الخارج الكان جنسا فى الذهن وذلك على
تقدير اخذ الناطق مثلا لا بشرط شئ ومع لا يكون محمولا فان قيل قولهم المهية
موجودة فى الخارج مع قولهم الماهية بشرط لا شئ غير موجودة فى الخارج
متنافيان قلنا لان المهية ماخوذة بشرط لا شئ قلنا الاخذ بشرط لا شئ
قد يراد به تجرد المهية عن اللواحق الخارجية وتقييدها بقيد العموم وبهذا
الاعتبار غير موجودة فى الخارج ضرورة ان الموجود فى الخارج يجب ان يتشخص
وقد يراد به كون احد الذاتيين خارجا على الاخر مباينا له والمراد بقولهم
المهية ماخوذة بشرط لا شئ هذا المعنى فانا اذا اعتبرنا الجنس والفصل ذاتين

متباينين

متباينين لا يوجد لهما تحقق واحد كان الجنس بهذا الاعتبار مادة والفصل صورة
فادن لا تناقض بين الكلامين فاعرفه وينبغى ان يحمل قوله بشرط ان
لا يكون معه زائدة مشخصة على ان الحيوان مثلا يؤخذ بشرط ان
لا يكون معه ناطق على معنى ان يكون جسما متحركا بالارادة فقط من غير ان
يتحد اشتماله على الناطق وبالجملة على غير هذا المعنى وان اضيف اليه وصف اخر
لكان خارجا عن مفهوم الحيوانية عارضة لها لا يصح الكذا وينبغى ان يفهم هذا
الموضع وان اخذ من حيث هو هو مع غير الشرط لا ان يكون معه شئ
وفى بعض النسخ زيادة او لا يكون كان محمولا وجنسا الكان مشتركا
وفصلا الكان مختصا لانه لو جاز حمل الجزء اى الماخوذ لا بشرط شئ على
الكل وقلنا الانسان حيوان فالكان المراد انهما متحدان فى
المفهوم كان كاذبا ضرورة مغايرة مفهوم الكل لمفهوم الجزء وان كان
المراد ان الانسان موصوف بالحيوانية كان كاذبا ايضا لان الجزء متقدم
ولا شئ من الصفة بمتقدم فلا شئ من الجزء بصفة وان كان المراد امرا ثالثا
فبينوه حتى ينظر فى صحته وفساده لانا نقول المراد ان ما صدق عليه
الانسان صدق عليه الحيوان ولا استحالة فى صدق المفهومات
المتغايرة على شئ واحد او ان الشئ الذى يقال له انسان فهو بعينه يقال له
حيوان لان المراد انهما متحدان فى الوجود على ما قالت المصادر ليس ذلك

معنى الحمل والوضع على ما هو المتعارف بل صحة الحمل والوضع انما يقتضي
ذلك قالوا لان الموضوع والمحمول ان اتحدا من جميع الوجوه كان الحمل
عدم الفائدة وان تغايرا من جميع الوجوه لم يصدق على احدهما انه هو
الاخر فلابد من الاتحاد في الذات والوجود والتغاير في الصفات والاعتبار
ولما ذكر ان المراد اتحادهما في الوجود وكان في هذا الكلام دقة وغموض
فانه كيف يكون لماهيتين وجود واحد اشار بقوله الى كيفية ذلك بقوله
لان الحيوان المطلق لا يدخل في الوجود الا بعد تقييده بقيد فانه
ما لم يصر ناطقا او صاهلا او غيرهما من الفصول لا يمكن دخوله في الوجود
من منع ذلك فقد كابر عقله فاذن الوجود لا يعرض الا للحيوان المركب
اي المقيد باحد الفصول فالحيوان الناطق والانسان مركب الماهية
لكن وجوده بعينه وجود الحيوان فظهر ان الانسان مع مغايرته
للحيوان كيف يمكن اتحادهما في الوجود وينبغي ان يعلم ان هذا غير
مختص بحمل الجزء على الكل بل الامر كذلك في جميع المحمولات ذاتيا كان
المحمول او عرضيا ويفرق بينهما بدخل مبدء المحمول في الموضوع و
خروجه عنه فاعلم ذلك واعترض الامام عليه اي على اتحاد الجزء
للكل في الوجود بان الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود
المركب لتقدمه عليه فلو حصل له مع المركب وجود اخر كان لاي الجزء

وجودان

وجودان وانه محال وفي الحواشي القطبية هذا اي حصول وجود اخر للجزء مع
المركب ليس كما توهم فلو وقع بدله فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء لكان له
وجودان لكان اولى لقول ويعبر على هذا ان الجزء من حيث انه جزء له
وجود مغاير لوجود المركب فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء فلا يخلو اما ان يكون
هذا الوجود هو الوجود الذي به تقدم الجزء على الكل او غيره والاول يلزم
كون المتقدم على المتاخر عين المتاخر والثاني يلزم ان يكون للجزء وجودان احدهما السابق
والاخر اللاحق وانه محال واذا عرفت ان الاتحاد في الوجود غير مختص بالمحمول
الذاتي بل هو واجب ايضا في المحمول العرضي فيتوجه ايراد ذلك عليه ايضا بان المحمول
اذا كان خارجا عن الموضوع عارضا اياه يكون صفة له والصفة متاخرة بالوجود
عن الموصوف فلو كان وجود الموضوع هو وجود المحمول في الخارج لكان
له وجودان وانه محال والمص استشكل السؤال واستصعب الجواب عنه على ما
وانه سوال مشكل والجواب عنه صعب واقول الجواب عنه ليس بصعب لان
الجزء الخارجي للشيء له وجود متقدم عليه في الخارج وليس وجوده في الخارج هو
وجود جزءه فيه عند التحقيق لان ذلك في الاجزاء المحمولة والجزء الذهني للشيء كالجنس
والفصل له وجود متقدم عليه في الذهن ووجوده الخارجي هو وجوده الخارجي
لا وجوده الذهني هو وجوده الذهني فلا يلزم ان يكون له وجودان في الخارج
بل غاية ما لزم ان يكون له وجودان احدهما في الخارج والاخر في الذهن

وهو غير منكر وفي الحواشي القطبية ان اراد بالمغايرة ان وجود الجزء مغاير لوجود
الكل من حيث الذات فهو ممنوع لاتحادهما عندهم وان اراد به انه مغاير من حيث
الاعتبار فهو مسلم لان العقل لاحظ هذا الوجود مرة من حيث كونه للجزء ومرة من
حيث كونه للكل فصار بهذا الوجه وان كان وجودا واحدا بملاحظة العقل
وجهين ثم حكم على احدهما بانه متقدم على الاخر وعلى هذا لا يلزم وجودان للجزء
وهذا الجواب لا يجدي نفعا لان كلامهم يشعر بتغاير وجوديهما بحسب الذات حيث
قالوا الجزء متقدم على السبب عند تحقق الكل وفي كل واجزاء الماهية واعلم
ان المراد بالماهيات التي تعتبر اجزاؤها وليس هو الماهيات الحقيقية اعني الماهيات
الموجودة في الخارج بل اما تلك الماهيات او الماهيات التي يعتبر العقل مركبة
عن الامور على ما يظهر بالاعتبار ان كان بعضها اعم من بعض يسمى متداخلة
والا فمتباينة ولا يريد بالمتباينة المتباينة الاصطلاحية بل يريد بها ما لا تكون
اجزاؤها متداخلة فلا يتوجه ما قيل لا يلزم من عدم العموم التباين لجواز تركيب
الماهية من امرين متساويين نعم انه قد ترك ذكر هذا القسم لانه لا يوجد له مثال
في الوجود بل هو احتمال يذكر ويمكن للعقل اعتباره ماهية بهذه الصفة والمتداخلة
ان كان بعضها اعم من الاخر مطلقا فان كان العام مقوما بالخاص موصوفا
به اي ويكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة
فهو كالحيوان الناطق فانه اي فان الحيوان متقوم بالناطق لكونه جنسا له

والجنس

والجنس انما يتقوم ويتحصل بالفصل كما ان الماهية انما تتقوم وتتحصل بالصورة
وفي قوله لكونه جنسا له مواخذة لعدم كون الجنس جنسا للفصل لعدم دخوله فيه
والامر فيه هين لظهور المراد ومتصف به اي بالناطق لكون الناطق محمولا عليه
فيكون جاريا مجرى الصفة لانه صفة له بالحقيقة والا فالتاخر عنه مع تقدمه عليه
لكونه محصلا اياه وان لم يكن اي العام موصوفا به اي بالخاص مع كونه
متقوما به فهو كالموجود المقول على المقولات العشر اي كالموجود في مثل قولنا
الجوهر الموجود والكم الموجود الى غير ذلك ليصدق على الموجود انه جزء منه فان
الموجود متقوم بها لكونه عارضا اياها والعارض متقوم بالمعروض وغير متصف بها
بل الامر بالعكس والثاني اي ما كان الخاص مقوما بالعام كالانسان
في قولنا الانسان الكاتب حتى يحصل ماهية مركبة وهو المراد من قوله فهو
كالنوع الاخير المقوم لخواصه التي لا توجد الا فيه فان كل واحد من الخواص
المطلقة اخص من النوع ومقوم به ضرورة ان النوع مقوم اولا ثم
مقوم به الخاص المطلقة لعدم وجودها الا فيه وان كان كل منهما اعم
من الاخر من وجه فهو كالنوع الابيض فان كل واحد منهما يوجد بدون
الاخر ويوجدان معا وكل امرين شانهما ذلك فبينهما عموم وخصوص من
وجه واما المتباينة وهي الاجزاء التي لا يكون بينها عموم وخصوص اصلا
فهو كتركيب الشيء اما بعلته الفاعلية كالعطا فانه اسم لفائدة مقرونة

بالفاعل اي اي صدر منه او اسم لغائدة باعتبار الفاعل على ما في الحواشي
القطبية او بالصورة كالافطس اذا جعلنا اسما للانف الذي فيه التقعير
فان التقعير كالصورة الحالة في الانف وفي الحواشي القطبية هو تحوز لان
الافطس اذا جعل اسما للانف الذي فيه التقعير فلا يكون قد ركب الشيء
بعلته الصورية لان الشيء ههنا هو الانف المقعر وهو لم يركب مع شيء آخر
هو العلة المادية فكيف قد اطلق الشيء واريد به جزءه اعني الانف
فالصواب كالانف الافطس اذا جعلنا الافطس اسما للتقعير الذي فيه
فانه يكون مركبا من الشيء الذي هو الانف ومن علته الصورية التي هي التقعير
الذي فيه ويكون ذلك مثالا للقابلية على ما قال او بالقابلية اذا جعلنا
اي اذا جعلنا الافطس اي في مثل قولنا الانف الافطس ليصح اسما
للتقعير الذي في الانف وفي بعض النسخ للانف فانه يكون مركبا من
الشيء الذي هو التقعير ومن قابله الذي هو الانف او بالغائية كالخاتم
فانه اسم للحلقة يتزين بها اي فانه اسم للحلقة مقرونة بما هو غاية لها
وهو التزين بها في الاصبع واما بمعلولاته كالخالق والرازق وكذا
جميع المشتقات فانهما اسمان للفاعل باعتبار المخلوق والمرزوق
والرزق والخلق معلولان لحصولهما منه او بما لا يكون علة ولا معلولا
وهي لا ان تكون حقيقة او اضافة او ممتزجة والاول والثاني اما ان

كلما تشبث به اي غير مختلفة كالعدد المركب من الآحاد وفي الحواشي القطبية
فيه نظر لانه انما يصح لو لم يعتبر جزءه الصوري اعني والاشبه عدم اعتبار
الجزء الصوري في العدد اذ لا يحصل هناك غير اجتماع الوحدات شيء غير
الاجتماع ولذلك قيل الحاصل فيه هو شيء مع شيء فقط بخلاف البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف اذ يحصل هناك مع الاجتماع هيئة متعلقة
بالاجتماع والممتزج الحاصل من اجتماع الاسطقسات اذ يحصل هناك
بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما واذا كان كذلك فلم يكن
كلام المص عند التحقيق منظورا فيه وينبغي ان يعلم ان الاعتبار اي
الذي يسند اليه الخواص اللازمة كالصمم والمنطقية وغيرهما ليس زائدا
على نفس الآحاد التي مبلغ جملتها العدد واطلاق اسم الصورة عليه
عليه بالمجاز او مختلفة اما معقولة كتركب الجسم من الهيولى والصورة
وفيه نظر لانه مركب مما هو علة ومعلول فالاولى في مثاله العدالة
لتركبها من الحكمة والعفة والشجاعة او محسوسة كتركب الخلقة من اللون والشكل
وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان الشكل اضافي لاعتبار النسبة فيه فالاولى
ان يقال في مثاله البلقة لتركبها من السواد والبياض اقول وفيه نظر لان
الشكل مفسر بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع والمثلث
وغيرهما وهو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو

لشكل اجزاء وعن نسب ولهذا ونصفه او ثلثه ويعنون بذلك مقدارا مشكلا وهو
بهذا الاعتبار من مقولة الكم فان ما احاط به حد واحد او اكثر لا يكون الا سطحا او
جسما وثانيهما الهيئة اى صفة من وجود الحد او الحدود عند نسبة ما كالتربيع و
التثليث وغيرهما وهو بهذا الاعتبار من مقولة الكيف ولا عروض له للمتصل
فلا يخرج عن كونه امرا حقيقيا في نفسه لا اضافيا وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل
ههنا هو الشكل بالمعنى الثاني لان الكلام في الكيفيات المختصة بالكميات ولكن
ظاهر لفظ كلام الشيخ حيث قال في اول الفصل الاول من المقالة الثالثة
من الفن الثاني من الجملة الاولى في قاطيغورياس الشفاء واما الذي يسمى صورة
وخلقة فهو الشكل من حيث هو محسوس في جسم طبيعي او صناعي وخصوصا
بالبصر وذلك بان يكون له لون فيكون الشكل الملون خلقة وصورة
يقتضي ان يكون المراد منه هو المعنى الاول غير ان ما ذكره الشيخ هناك هو بحسب الظ
المشهور وما يقتضيه التحقيق ذكره بعد ذلك وحقق ان الشكل الذي في الكيف هو
المعنى الثاني والثاني كالذوقية والابعد لدلالتها على الاضافات عارضة
الاضافات والثالثة كالسرير الذي يعتبر في تحقق ماهيته نوع من الهيئة اذ
لا يكفي الاجزاء الحقيقية كالاجزاء الخشبية في تحقق ماهيته بل لا بد معها من وجود هيئة
مخصوصة فيها وهو امر نسبي عرضي معه والماهية الكائن نوعا محصلا
اى موجودا في الخارج وفي الحواشي القطبية على انه يمكن ان يوجد في الخارج

بلا انضمام

بلا انضمام فصل اليه كالحيوان الناطق بخلاف الحيوان الابيض فانه لا يوجد
الا بمقارنة الفصل والنفس كل واحد من الحيوان والناطق جزء ما يصدق عليه
بخلاف الحيوان الابيض فهي الحقيقة واقول فيه نظر لان ما يمكن ان يوجد
في الخارج بلا انضمام فصل اليه لا يجب ان يكون جزؤه موجودا في الخارج لجواز
ان لا يوجد اصلا بخلاف النوع المحصل على ما قال وجزؤها اى جزء الماهية
الحقيقية التي هي النوع المحصل يجب ان يكون موجودا لان جزء الموجود موجود
وايضا مقابل الماهية الاعتبارية قد يكون جزؤه نوعه كالانسان وقد
يكون جزؤه جنسه كالحيوان فالمصنف لم ير ان يريد بالنوع في قوله نوعا محصلا
النوع الاصطلاحي لان الماهية الحقيقية لا ينحصر فيه بل المعنى اللغوي الشامل للجنس ايضا
ولا يخفى ان الماهية الجنسية لا يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام فصل اليها واذا حصلت
ان الماهية باعتبار عقلي فهي الاعتبارية كالحيوان الابيض ولا يجب ان يكون جزؤها
موجودا لجواز تركبها من المعدوم والموجود كالحيوان والاعمى وعليه مؤاخذة
لانه لا تغاير بين قوله لا يجب ان يكون جزؤها موجودا وبين قوله لجواز تركبها
من المعدوم والموجود من حيث المعنى فلا يكون الدليل مغايرا للدعوى و
يمكن دفعها بالعناية وتغيير العبارة فلا عبرة بها والماهيات الاعتبارية
في بعض الاجزاء اى الاجزاء المحمولة اذا اختلفت في الذاتيات كان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز بالضرورة واما قيدنا الاجزاء بالمحمولة لانه يصح قوله والا

هو الجنس والثاني هو الفصل قال الشيخ ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان

الحصة لا تحصل في الوجود الا اذا قارنها فصل والعلة بهذا المعنى ضرورية

والدليل الذي اورده المص رض عنه وهو قوله والا فالجنس الكائن علة له

فاينما وجد الجنس وجد الفصل لامتناع تخلف المعلول عن علته ولئن لم يكن علة

استغنى كل منهما عن الآخر فيمتنع التركيب ليس للشيخ بل لناصريه ولذلك هو

مزيف على ما قال وجوابه منع الشرطية الاولى اي لا نم ان الجنس لو كان علة

للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل ان اراد بالعلة المحتاج اليه

فانه لا يلزم من تحقق المحتاج اليه في الجملة تحقق المحتاج لجواز توقف المحتاج

الى شيء آخر والثانية اي منع الشرطية الثانية اي لا نم ان الجنس ان لم يكن علة

للفصل مع عدم كونه علة للجنس استغنى كل منهما عن الآخر ان ارادوا بها العلة

التامة لجواز ان لا يكون شيء منهما علة تامة للآخر ويحتاج احدهما الى الآخر

اما احتياج المعلول الى اجزاء العلة واحتياج المشروط الى الشرط فيصح التركيب

وانما لم يمنع الشرطية الثالثة وهو قوله واذا استغنى كل منهما عن الآخر فيمتنع

التركيب بناء على ما قدمه من المثال المذكور وهو ان الحجر الموضوع بجنب الانسان

لا تحصل منهما حقيقة قال الامام في ابطال قول الشيخ وجهين الاول ان الناطق

فصل للحيوان الابيض وليس علة لوجوده لتأخره عنه لكونه صفة له والثاني

ان الفصل لو كان علة لوجود الجنس لاستحال بقاء الجسم النباتي بعد زوال

القوى

القوى النباتية عنه لامتناع بقاء المعلول مع زوال علته والتالي باطل لان

الجسم النباتي قد يبقى بعد زوال علته تلك القوى النباتية والاشارة بقوله وان

القوى النباتية اي فصول انواع النباتات فصل للجسم النباتي مع

ان الجسم اي الجسم النباتي قد يبقى بعد زوالها وجوابه ان كلام الشيخ في

المرتبة المحصلة وما ذكرتموه ان الحيوان الابيض اعتباري فلا يرد عليه

وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى ممنوع اذ القوى النباتية اذا زالت عن

الجسم النباتي فقد انعدم ذلك الجسم المشخص الذي هو معلول تلك القوى وقد تشخص

شخص آخر فلا يكون الجسم الثاني هو الذي معلول تلك القوى النباتية باقيا بعينه

بل الباقي هو الجسم الثاني لا الجسم الثاني وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لان المراد

بالنامي ما صدق عليه انه نام لا انه نام في الحال والا لما صدق على

الانسان في سن الكهولة والشيخوخة انه نام وتمكن ان يمنع كونه في هذا

السن غير نام ولهذا ينبت جلده عند الاندمال وكذا الاظفار ما دام

حيا وليس كذلك النباتي بعد زوال القوى عنه وهو يدل على ان النسخة

التي وقعت اليه برد الامام مصححة كان فيها بدل الجسم الثاني ولو

وبقاء الجسم النباتي الجسم النامي ولهذا فسر الجسم النباتي ولو فصل

للجسم النباتي بالنوع اذ قال يريد به النوع كالشجر لا الجنس كالجسم

وفسر الجسم في قوله مع ان الجسم النباتي قد يبقى بالجسم النامي اذ قال يريد

به الجسم النامي الذي هو الجنس وهذه النسخة اصوب واولى اذ القصد لا يكون
فصلا للجنس بل للنوع المركب منهما فلم يصح قوله والقوى النباتية فصل
للجسم النامي على ان يكون الجسم النباتي جنسا الا ان في نظيره نظر
لانه كما يصدق عليه انه نام بالاطلاق بعد زوال القوى عنه يصدق
عليه ايضا تلك القوى اي فصله بالاطلاق فاذن لا فرق بينهما في
الصدق في الجملة وايضا منع كون الانسان في سن الكهولة والشيخوخة
غير نام ليس على ما ينبغي واما اثبات جلده عند الاندمال واثبات الظفاره
ما دام حيا فلا يدل على انه هو نام في هذين السنين لان النمو انما هو
زيادة في اقطار الجسم على النسبة الحقيقية لا الزيادة كيف ما كان والمشترك
في بعض الذاتيات اذا اختلفا في اللوازم دل ذلك على التركيب
حقيقة كان او اعتبارا وذلك لان اللازم لا بد له من علة يستند
اليها وهل لا يجوز ان يكون الذاتي المشترك لامتناع استناد اللازم
اي ص الى الامر المشترك والا لاشتركا فيه لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وجب ان يكون كل منهما مركبا من مشترك ومختص ليكون اللازم
المختص لكل واحد مستندا الى ذلك الذاتي المختص او الى المجموع المغاير
للمجموع فان قلت لم لا يجوز ان يكون مستندا الى المختص لا يكون ذاتيا
قلت وذلك المختص لا يجوز ان يكون مستندا الى المشترك فيكون مستندا الى المختص

فتثر

على من يخليف اصحابه والمراد بالاحكام الشريعة الجزئية والحمد على هذا يوهم لانه يخرج الاعتقادات
الى يجوز الاحكام ورسميها ولو بالنسبة الى قوم اخرى دفع لما قيل من انه يخرج من التعريف
انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام وحاصله الدفع انهم وان لم يكونوا
مبلغين لشرعهم الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما قيل عنه
من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع امر بتقرير شرع من قبله من قوم
للتبليغ لا لحصول من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان
يوشع الذي ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم وهو بهذا المعنى مساو لما هذا اختاره
الشريف حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول
انتهى فيدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده لكن الجمهور على
اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما مترادفان فكل رسول نبي
وكل نبي رسول لا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال انه نبي انما ارسلناك
وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور
المعتزلة وليه ذهب بعضهم وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول لا صاحب كتاب او شريعة
متجددة بخلاف النبي كانبياء بني اسرائيل وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول
اعم وفسروه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان ويؤيده
قوله لكن اه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي
او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لصدقهما في بعض الموارد كما قال الله تعالى في حق
كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او الاعم لان نفي احد
المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المتساوي الاخر والاخص فلم يصح ذكره النبي بعد نفي

ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه ثم سبق
وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الاثر ان يحقق في اخص مسلم ثم التحقيق انه لم
مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان
رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا
ولاحاصل هذا فان المحشي وغيره حيران بدل عليه هو قد دل حديث انه ثم اه ثم ان يكون النبيه
اعم اروي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل فكم الرسول
منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي فمشترط اه اي اذا كان النبي
اعم فاختلفوا في جانبه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون
بالوحي وبالالهام وبالبشرى في المنام والكتب بانه واربعة اه روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله
من الكتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة
وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد صلعم
التوراة والانجيل والزبور والفرقان   اللهم الا ان يمنع اه هذا ما ذكره السيد السند
قدس سره في شرح المواقف وقال فلا يشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه
او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتب وفيه ضعف اذ لا يساعده اللغة ومجرد الاحتمال لا يكفيه
ولذا ذكره بالله   ويمكن ان ثم اي يمكن ان كان عدم الدعوى المذكور من شرط
النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما يتكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة
ولذا سمية بالسبع المثاني فكيف فيه انه ما سبق من ان مجرد الاحتمال يكفي في باب المرويات
كخصص بعض الصحف جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فلا وجه
كخصص بعض الصحف بعض الانبياء على ما مر في حديث ابي ذر وحاصله الجواب لا لانه يحمر

موكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الاشفاع   الناس بماله وبذله اياه امر
مقرر لا ريب فيه والرحيم ابلغ من كونه الوجنات جمع الوجنة مثلثة الواو ما كان لحم ما ارتفع من الخدين
ومتروع اسم فاعل من ترقع اي البس الرقع وفي جيد افعاله مطلق برقع الانوار اي على ان جميع
افعاله جميلة في ماضي من الفتور اكثر شذان من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغره ما في
جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الدول استعارة بالكناية وتخييله وعلى التاني
حقيقة والمقصود دعاء باحتياج الغر اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يكفى مدين قربه ثبت عليه السلام و
المارب جمع المارب وهي الحاجة واضافة المدين من قبيل اضافة لجين الماء واللهم ترشيح لذلك التشبيه
والامة اي معه وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس
يسقون فان رفعه عطف على الحقيقة والسماء كان كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل
والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كواكب الامر ولا يخفى ما في ذكر النعمة والكوكب
والرمح والشرف من لطائف تلازم الشعري والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا جعلنا ان ثبات
لله سبحانه به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما توهمه ما سبق من التجائه في حصول الامل
الى قبول الممدوح كتابه   بسم الله الرحمن الرحيم   الحمد لله على نعمائه
والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه   النحرير في الصحاح النحرير العالم
المتقن تقدمه النحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما وعملا وقد تنحرت الكتاب كذا
علما اي علمته حتى العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما قيل انه لفظ يوناني فغير ثابت
انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في التبيين مثل الذبح
في الحلق والمنحر النغلبه واما قيل كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون الموضوع له المعنى كالاصل
لكن تعميم النحر بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في النحرير ليس الا كمال العلم

المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتفاق والبلوغ الى الكمال لما كمل لا بها   عاملة الله
المعاملة ههنا بمعنى العهد اختارها للتعدية والمبالغة   والحظ ما له قدر كذا في الصحاح
بعد بسم الله التسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التسمية اشارة الى ان المتعلق المحقق للباء في
بسم الله متروك اي متلبسا ومتبركا وقيل ان المتعلق الحقيقي ابتدء ليس معناه ان الجار و
المجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدائه بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال
والعامل فيها ابتداء كذا افاده المحشي في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف
الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله   في تعقيبه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء
هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله ما تيمن بالتسمية مستدرك قلت ربما يتوهم من ذلك ان التكلف
انما هو في ايراد الحمد بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يستلزم التكلف لمن يورد
ولم يكلف التكلف لمن يورد انما هو في ايراد التحميد بعد التسمية واختاره على غيره اعني ان يقول
لذكر التسمية مدخلا اذ لو لم يكن معنى العبارة الحمد كون ان الشارح بعد التسمية الحمد لله و
لم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قال الفاضل الابهري في حواشيه للمطول لم يعين قول الشارح
كما هو بعد التيمن بالتسمية بما هو انه اصبح بعد التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورد بعدها شيئا آخر الى آخره
انه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا بد ذكر
بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام المحشي في التلويح
وان ليس الا مشتغل بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق
انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا يعلم
التيمن في حق الملك المجيد   ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد صدر الباء
في التسمية على الملابسة وهذا ان التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد تعليما

هذا يحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في كلام المجيد يدل على لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى
على ذي فطنة ان كلا واحدا من الكلامين مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه
الاجماع وليس لم ينعقد على ما ذكرهما وجه امتثال كل حديث الابتداء ولا حاجة الا ما قيل ههنا
امور ثلاثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني اقتصار التحميد على التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد
وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين
ومما ذكرنا ظهر ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المحققين خرقا للاجماع لانه انما
انعقد على التعقيب ولا لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان
في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع في كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي رحمه الله في اوائل
شرح صحيح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله
فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي
رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط
فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلى الله عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما كان ملتزما في الخطب دون الرسائل والوثائق
ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية وعرض الفاضل
الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله ولا اذا كان بالحمد لله
على ما سمعناه من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين   لا يخفى ان ليس
المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي باحمد الله
وغيره ممتثلا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عندنا الكل على ان ذلك وقد يتعقب

وقف

اختلاف الروايات فوجه الجمع لنى محمد فى كلها على اظهار صفات الكفر فقيل ان المامور به

فى الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال اولا لما اراد بقوله

ان المامور به هو الابتداء مطلقا سواء كان فى ضمن التعقيب اولا فلا نسلم التعقيب

نسلم الامتثال بهذا المعنى ولما ارادوا الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باطل لان جميع

ولذا قيد ان الامر بالابتداء بهما نسلم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذى بهما دون

التعقيب وما يتوهم من تعارضهما اما اخره وجه التعارض ان البدء والابتداء

معناه المصدر ومعنى بدات الكتاب بكذا جعلته فى اوله بناء على ان الجار والمجرور

واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل بالحديثين يفوت العمل بالاخر

هو مدفوع لانه حمل الابتداء على العرفى لان المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو

ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية

والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء

الاضافى والاجابة اما ما قاله الفاضل الجلبى من ان المراد بحديث الابتداء الواقع فى

حديث الحمد على العرفى اذ هو كقصص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب ح

ان يقول اما بحمل الابتداء فى احدهما على الحقيقى وفى الاخر على العرفى او الاضافى

او بحمل احدهما على الحقيقى المراد بالابتداء الحقيقى ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه

وبالاضافى ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى فلا يرد

ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقى

انما يكون باول اجزاء التسمية اذ الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لا ينافى كون بعض

اجزائها متصفا بالتقدم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة

بالمرة

التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها

مع بعض والمص قدا قصر على الاول لكنه اشار الى ان التعدد فرع التغاير

وبه يعلم ح حال الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ لو ثبت مغايرة

ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله

لا هو والا فلا مدخل له فى الجواب فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء

ويمكن ان يحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء

المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح كلام المص على ما ذكره

لشهرته فيما بين القوم لكن لزومهم ذلك قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا

بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا فلذا وقع فى المواقف من يلزمه الكفر

ولا يعلم به فليس بكافر ولا يكفى ان اللزوم الذاتى لا لاشتغال من اجل البديهيات

على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان

الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ودون ثلثة

ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ فاشعر العلية فى الالتزام

تعالى ذلك منهم وعبارة الشارح انما يشير الى الاول هي الوجود والحيوة والعلم من غير
جعلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد
له ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد توهم بانه
ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة في كلامهم ١٢٤
اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد اه العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا
ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد
فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على
التغليب مع ان البعض اه يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب
لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشرة وحدات
لا خمستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات فالاولى
ان تق اه وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم
فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب
المتكلمين واما في نفسها فممكنة وقد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر

بينهم

نص

بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم والكرامية انما نفي قدمها
يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروها بالقدرة على التكلم فالمعترض
المذكور غير ط قد فسروا الغيرية بكون الموجودين اه قالوا التعريف
والالف فانه الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرته وجهات الحق بالعرض
ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا تغايره ثوبه يمكن الانفكاك
عنها سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا
قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل والعدم
على الارجح ولما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز لم يعرض للا
فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت فقد جعل عدم
وجودها وجوده هذا التعبير عن الاستلزام لطريق المبالغة والا فمع المغايرة
الوجودين والعدمين ط على ان الاستلزام بين القديمين لعله
مستدركة بخلاف الصفات المحدثة اه فانهم قالوا المغايرة
الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة ما ادعاه لا لان هذا

قد يتصف في الازل بالصفات المحدثة   بعض بالعالم مع الصانع فلا غرو

ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود والحيز فلا بعض للعالم

مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع

نعم يرد الاشكال على من جاء العرض ان ما يكفي الانفكاك كما في عدم او حيز لان

قلت لعلهم ارادوا الجواز الانفكاك جوازا ان لا يكون احدهما قائما بالاخر

او بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض

بالمحل بان يتقدم مع بقاء محله قلت مثله ما لا يلتفت اليه في التعريفات

والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى كل

المساوات وهو من الفساد بالاكثر على انه يرد عليه الشخص فانه على

تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة   وكذا بين الذات

والصفات يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة

ولا توجد الذات بدونها ومراده جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع

اصلا فلا يكفي مجرد امكان الانفكاك الذاتي   لا يستقيم في العرض مع المحل

او في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكلي يصدق بوجوده في اي فرد فلا

يكون ما غير ... وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ   وكالعلة مع المعلول

وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا والمتصور مع اضافة العلولية ربط

وبدونها غير مفيد   والتغاير بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد التغاير

بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول القطع

بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب

وان يكون العشرة بدونه قد وقع في عامة النسخ اي المصدر بدل الن

الثانية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل القدر وتنقص

ايضا بالازم فانه غير اللزوم عند المغائر   ولا يكفي ما فيه لان كون ا

من الشي اي في عدم كونه بدونه لا يقتضي البقية وبالجملة مغايرة الشي للشي لا يقتضي

مغايرته لكل من اجزائه   تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان

حادثا او قديما فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة

الى الازليات والمتجددات باعتبار وجودها في الازل او قبل   ويؤثر

في المقدورات تعليقها بمكن الوجود من الفاعل واما الوجوب بالفعل فهو اثر التكوين

عند القائلين به فتعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين

فتعلقاتها قديمة عند بعضهم مع انها تتعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال

وحادثة عند الاخرين   وهي غير القدرة وقد ذكرها للتنبيه على الترادف او على

مفيد ٤

صحة الاطلاق على اسمه القوي العزيز والسمع والبصر وهما صفتان غير العلم عند
الاشاعرة واوّلهما الحكماء بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلق على وجه يكون
سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق اخر ويثبت فاخر قبل حدوث
المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان لنا العلم بالمسموعات
حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا اتحاد ومن تمسك به يلزمه ان
يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع تكذيب
لها تعلقات حادثة التعلق القديم على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر انفا
لوجب تخصيص احد المقدورين اه دعوى عليه بانه ان ت [illegible] الارادة
الى التعلق يحتاج الى المخصص فيتسلسل والا فيلزم الايجاب لان الارادة
صفة من شانها صحة الفعل والترك فصح التخصيص مع استواء النسبة انا
نقول الكلام في وجوب تلك الصفة لاستلزام الترجيح بلا مرجح وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع يقتضي ان علم التصوري عام للواجب وغيره فلا يكون
مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة
المخصصة وبه يندفع قول الحكماء والقائل هو العلم الاعلى لا النظام بعد ان يردع
في كون ان يكون المرجح به اهالة تقاهو العلم بمصلحة وليس لاحد ع
وقوع الفعل ولا المخلص الا بيان وجود فعلت مساوي طرفاه في المصلحة
عم ذلك الارادة

كل وجه

كل وجه الجنس بكره ولا شاء اه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت المعتبر ارادة
الواجب لا جميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين
وهو ظ وان اريد به ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة
فهو قول بالايجاب ولو شاء لو قوع الملازمة غير مسلمة عنده نعم لكن الكلام
على التحقيق اذ قد يخبر الانسان على لا يعلمه اه قيل عليه هذا انما يدل على
مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في
ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شاذ وقياس الغائب
على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجال الافهام والذي يظهر
لي ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد
بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والالفاظ متغايرة
ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك على الالفاظ
ثم ان [illegible] تصور الاطراف والنسبة [illegible]
ذلك [illegible] عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فتجد ذلك

المعنى مع عدم علمه لوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا معلوما فتدبر والله الموفق

كمن امر عبده فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه لضربه واعترض

عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقة ولا يكون

الامر تعبير عن الحالة الذهنية والا لكان مكابرة والدليل على ثبوت صفة الكلام

ازلية ثم مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة

معا اجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع ان الشرع

موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة

النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع

لزم الدور ومن كلامية تداخ لا بدع التوهم من التمحل قائل من عرف قائم

ما خذ الاشتقاق وهو الحكم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة قول

بقيام الماخذ ويا ولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة ومع

ذلك فهو قدم هذا قول الحنابلة والكرامية فصل طويل كحدوث

وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة ومن اجيب ان

علمه وحدوه بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي

وحدة الصفة كتعلق الامر بكثرة ارتكبه بحسب تعلقاته وعرض على

لدى

سال ۱۳۴۸ خورشيدى
بازبينى شد

من العلم العرفان المعنوى يتعدى الى واحد لا من العلم اليقينى المعنوى الى شيئين والظرف لغو متعلق

بعلم والباء للاستعانة اقسام اسم الاشارة الى ذلك حصر الكلمة في الاقسام الثلثة وانما وضع اسم الاشارة

موضع الضمير حيث جاء بذلك ولم يقل لرتبة لكمه في الذهن وكمال الانكشاف على ما ذكر ذلك في علم البلاغة

والكشف احضار ذلك ودل هذا اشارة الى التعظيم في ذلك كما صرح به في قوله تعالى الم ذلك قاله الفاضل الرومى

في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب اصل ذلك ذا اسم مبهم للاشارة واللام عوض عن الهاء التى للتنبيه والكاف للخطاب منهما

والكاف للخطاب فلا دلالة في اصل وضعه على البعد وانما ذلك بحسب العرف الطارى الى هنا كلامه

بالرفع على انه نائب مناب فاعل علم ومضاف الى وهو مجرور بالمضاف والمضاف الى واعرف محرز

محفوظ بالاصالة واصلة لفظ كل لازمه لا يراه سوى عطفا واما قوله وكل درجات ما عملوا السوى عوض

عن المضاف اليه اى لكل قوم درجات والاضافة فيما لا ينبغي ولا يلزم تصريح اللام هنا في الكتاب على ما صرح

عنه الفاضل الجامى في بحث الاضافة حيث قال لا يلزم فيما هو بمعنى اللام ان يصح التصريح بها بل يكفي افادة الاختصاص الذى

الذى هو مدلول اللام كيوم الاحد وكل احد قوله فى الجر على انه صفة لاحد او فى موضع الرفع

على انه صفة لاحد واما ذكرت مثل هذه الاحتمالات فى هذا الكتاب تعليما للمبتدئين وجوه الاعراب

والجملة اى وقد علم مع معمولها لا موضع لها من الاعراب لمدح الدليل المذكور شيها للطالب او الرومى

ظنى هذا الحصر بدون تعريف الاقسام الثلثة او لشبهه

بازبينى شد
۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۴۸ خورشيدى
بازبينى شد

كتابخانه آستانه مقدسه رضوى